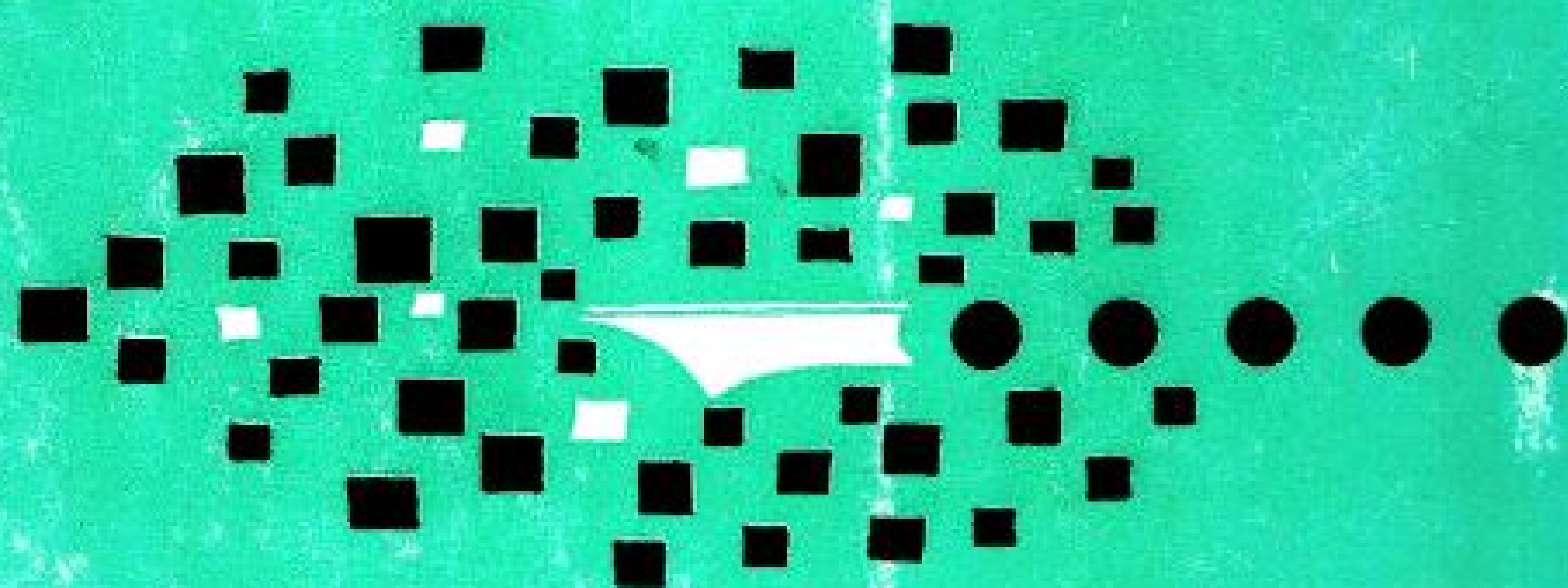
الدكتور محمد النويهي

نفسية أبي نواس



مكتبة الخانجي

دار الفكر

الدكتور محمد النويهي

نفسية أبي نواس

الطبعة الثانية
مزيدة ومنقحة

مكتبة الخانجي
دار الفكر

كتب أخرى للمؤلف

- ثقافة الناقد الأدبى
- شخصية بشــار
- الاتجاهات الشعرية فى الســودان
- طبيعة الفن ومسئولية الفنان
- بين التقليد والتجديد : بحوث فى مشاكل التقــدم (جمع ومراجعة)
- قضية الشــعر الجديد
- الشعر الجاهلى : منهج فى دراسته وتقويمه
- وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصال الجمالى

فهرس

صفحة

الفصل الثالث

النشوة الدينية

ذيل

مناقشات مع نقاد

صفحة

مقدمة الطبعة الثانية

ألفت هذا الكتاب فى سنة ١٩٥٣ ، حين كنت فى إبان شبابى ، وهو زمن ينتظر فيه من الفرد كثير من الخطأ ، ويغتفر له غير قليل من الشطط ، لذلك حين أقبلت على إعادة النظر فيه لأعده لطبعته الجديدة ، كنت أتوقع أن يحتاج إلى كثير من التبديل والتخفيف ، لكنى وجدت بعد التروى فيه أنى ما زلت على أكثر آرائى التى بسطتها منذ سبعة عشر عاماً ، وأنه لا يلزمه إلا تعديل العبارة فى مواطن غير جوهرية . وقد يكون هذا منى محض إصرار على الخطأ ، وبقاء على الهوى ، رغم مر السنين ، وزوال حمية الشباب ، ولكن ها هو ذا الكتاب بين يدى القارئ ، يصدر عليه حكمه كما يستقر عليه بعد الدرس والتفكير .

قد سأل بعض النقاد عن جدارتى بالتحدث عن علم النفس الحديث ، وعرض حقائقه وآرائه ، قبل أن يكون لى الحق فى الانتفاع بها فى الموضوع الأدبى الذى اخترته للدراسة . وهو سؤال من حق كل قارئ أن يسأله ، حتى يعرف إلى أى مدى يستطيع أن يطمئن إلى أنى أحسنت فهم تلك الحقائق والآراء ، ولم أخطئ فى تلخيصها وتقديمها . وهو أيضاً سؤال أحببت أنا أن أعرف الإجابة عليه قبل أن أخرج على الناس بكتابى ، فدفعته إلى اثنين من الأساتذة المتخصصين فى الدراسات النفسانية فى وطننا العربى . فكان حكمهما كليهما أنهما لم يجدا مأخذاً على عرضى لحقائق ذلك العلم وآرائه . ثم لما نشر الكتاب سرنى وأثلج صدرى أن أخبر بأنه قد قررت دراسته كأحد المراجع العربية فى موضوع الشذوذ الجنسى فى كلية التربية بالقاهرة ، وهى أعلى معهد تدرس فيه هذه الدراسات فى جمهوريتنا العربية المتحدة ، وعددت هذا تشريفاً كبيراً لى ، وتصديقاً لما بسطت من علم النفس الحديث .

لكن تبقى مسألة أخرى : هى حق النقد الأدبى فى استخدام علم النفس

الحديث لفهم الشخصيات الأدبية وفهم إنتاجها ، وهى مسألة أناقشها بقدر من التفصيل فى الذيل الذى أضفته إلى هذه الطبعة ، حيث ادعيت للناقد الأدبى هذا الحق ، بشرط أن يتخذ كل ما يستطيع من حيطة وتحفظ فى إصدار الأحكام ، والحق أننى إذ أعيد النظر فى هذا الكتاب ، أجدنى لا أستطيع الآن أن أزيد على ما اتخذته فيه من حيطة فى التقرير ، واقتصاد فى التعبير . فما زلت مطمئناً إلى أن شخصية أبى نواس لا يمكن أن تفهم إلا بتحليلها على المنهج النفسانى الحديث الذى سلكته فى الكتاب ، مرجحاً أن خصائص النفس ومظاهر السلوك التى استنبطتها من أشعار الشاعر وأخباره هى فى جوهرها كما حللتها هنا ، واثقاً من أن شعر أبى نواس لا يمكن أن يفهم فهماً صحيحاً ، ولا يمكن إذن أن يتذوق تذوقاً فنياً عميقاً ، إلا بإدراك تلك الخصائص والمظاهر ، مرتاحاً إلى التفسير النهائى الذى قدمته لشرحها والجمع بينها فى وحدة حيوية تعلل كل متناقضاتها ، وهو التفسير برابطة الأم ، وإن كنت ألفت نظر القارئ إلى أن هذا التفسير ليس ملزماً ، فقد يقبل القارئ كل المظاهر السلوكية والخصائص النفسية والفنية التى استنبطتها دون أن يضطر إلى تفسيرها بتلك الرابطة ، وقد يلتمس لها تفسير آخر ، ولقد فسرها الأستاذ عباس محمود العقاد بالنرجسية . أما المظاهر والخصائص نفسها فلا أدرى كيف يستطيع أحد أن يرفض جوهر ما قلت فى استنباطها ووصفها .

وقد أثار الكتاب عند صدوره ، وبعد سنين من صدوره ، قدراً من النقد والجدل . وأنا أعطى أهمه فى ذيل هذه الطبعة ، مختاراً من بين من تناولوا الكتاب بالنقد نقاداً يمثلون متعدد المواقف والنزعات ، لعل فى ذلك ما يزيد من قدرة القارئ على تكوين رأيه الخاص فى الموضوعات المطروحة أمامه .

ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا . . .

القاهرة فى أبريل سنة ١٩٧٠

محمد النويهى

الفصل الأول

الخمر

تعقد نفسية أبى نواس . تنوع عواطفه نحو الخمر . عاطفة الحب ، مقدار حبه للخمر . عاطفة الإجلال : احتقار الملعن للخمر وشاربها ، الخمر والذوق المتحضر المهذب . عاطفة التقديس الدينى ، عبادة الخمر فى معظم الأديان : الخمر كائن حى ، الخمر روح ، الخمر إله . الانفعال الحسى والانفعال الروحى . نشوة الخمر ونشوة الدين . شعوره الجنسى نحو الخمر . الخمر أنثى مشتهاة . شعوره البنوى . الخمر أم .

ليس أدل على تعقد نفسية أبى نواس من تأمل موقفه نحو الخمر وتحليل العواطف المتباينة التى أثارتها فيه .

حقيقة مشهورة : أن أبا نواس أحب الخمر حباً جماً . ولكن هـذا الوصف العام المبهم ليس فيه غناء كبير ، بل يلزمنا أن ندقق النظر فى هذا « الحب » ، فنجده قد تكون من عناصر شتى متضاربة متفاعلة ، وهـذه العناصر قد تولدت عن تكوينه النفسانى الخاص وانسجمت انسجاماً تاماً مع مقومات شخصيته المتميزة التى لم تشـبهها شخصية أخرى .

لم يكن حبه للخمر من نوع حب أحدنا لشراب لذيذ ، لم يكن كحب أحدنا لعصير البرتقال وحب آخر لعصير الليمون . بل لم يكن حب شارب الخمر العادى لها ، يتلذذ بشربها ويرتاح لطعمها ويسر بفعلها فى جسمه وأعصابه ويطرب لتنشيطها لروحه وصقلها لمزاجه . صحيح أن

أبا نواس أحب من الخمر هذه الأشياء ، ولكنه أحب شيئاً آخر ، أحبها « هي » بالإضافة إلى صفاتها الكثيرة الحسنة ، وبالرغم من صفاتها الكثيرة المذمومة .

أحب أبو نواس الخمر كما يحب أحدنا شخصاً عزيزاً عليه قوى الاملاك لقلبه : ولداً أو والداً أو زوجاً أو صديقاً حميماً ، يحبه لصفاته الخيرة ، ويحبه برغم صفاته المرذولة ، بل يحب فيه أحياناً صفاته المرذولة هذه . يحبه « هو » . يحبه لأنه مخلوق خاص متميز عن سائر المخلوقات ، وإن كان فى سائر المخلوقات من يفضله ، يحب منه ماله من « شخصية » ، فهذه الشخصية المستقلة قد صارت لها مكانة عجيبة فى قلبه ، وصلة شديدة بكينونته ، ووشيجة لا تفصم بحياته وماضيه وحاضره وبما يأمل فى مستقبله ، أو إن هى انفصمت خيل إليه أنه قد فقد بجزءاً حيويا من كينونته وأن شخصيته قد انهار منها ركن جوهرى .

فالخمر لم تعد له مجرد شراب ، كائناً ما كانت مزاياه ومحاسنه ، بل صارت مخلوقاً ذا شخصية ، فرداً له ذات قائمة بنفسها ، وهذه الذات تأتلف مع ذاتية أبى نواس وتتصل بأعمق أسرار نفسيته اتصال التوأمين السياميين لا انفصال بينهما ما داما حيين ، فإن تطرق العدم إلى أحدهما فنى الآخر سريعاً .

فهو حين يقول :

عاذلى فى المدام غير نصيح ... لا تلمنى على شقيقة روحى

يقصد ما يقول بالحرف ، لا يستعمل مجرد أسلوب مجازى يصور به مدى حبه الكبير لها ، بل يعنى أنها فعلا « شقيقة روحه » ، كما تصير زوجة أحدنا بعد طول العشرة له شقيقة روح ، أو كالوشيجة المتينة الباقية بين الولد والأم .

وهو يصف تعلقه بها وعطوف نفسه إليها عطوفاً مقيماً لا ينثنى :

يجنح القلب إليها ... فى الهوى أى جنوح

عطفت نفسى عليهـا بهـوى غير نزوح

ثم يصـيح :

تلك — لا أعدمنيهـا الله — روحى دون روحى

دون أن يقصد مبالغة شعرية ، بل إنه يصف شعوراً صادقاً يجـده واقعاً فى نفسه يدلهه بها فهو لا يطيق الحياة بدونها ولا يفهم لوجوده معنى مستقلا عن وجودها .

وهو حب حرارته لا تخلو من اللذع ، فهو يمتزج دائماً بالإيلام وتفطير القلب ، وهذا ما نجده فى قوله :

دارت فأحيت غير مذمومة نفوس حرّاها وأنضـائها

فهنـا يتفطر قلبه هياماً بها ويلتهب تحرقاً إليها فلا يكون برؤه وهدوؤه إلا بلقياها . وكذلك تجد رنة الأسى ولهفة الوجد فى قوله :

ألا لاتلمنى فى العقار جليسى ولا تلحنى فى حبها بعبوس

لقد بسط الرحمن منى مودة إليها ومن قوم لدى جلوس

تعشقها قلبى فبغض عشـقها إلى من الأموال كل نفيس

وهى كما ترى أبيات عظيمة الحوى ، وسبب حزنه أن لهفتـه هذه لهفة غلابة لا يستطيع مقاومتها ولا يطيق الفكاك منها . فهو يتوسل إلى جليسـه بنغمة عظيمة الضراعة ألا يلومه فى حب قد فطر عليه ولا يقدر على التحرر منه .

وحين تقرأ بيته المشهور :

دع عنك لومى فإن اللوم إغراء وداونى بالتى كانت هى الداء

فلا تقصر اهتمامك على براعة قوله إن اللوم إغراء أو جودة وصفه لها بأنها الداء والدواء ، فهـذا على حسنه وإمتاعه ليس السر الحقيقى لروعة هذا البيت ، وهو معنى ليس جديداً على الشعر العربى على أى حال ، ولكن فكر ملياً فى « الشعور » الذى صدر عنه البيت ، فى هذا الوجد الجامح الجارف وهذا الاندفاع الذى يكتسح أمامه كل شىء ، لا يأبه بلوم من الناس ولا يصده ما فى المحبوب من عيوب ونقائص ،

فاقرأ هذا البيت — إن أردت أن تعتصر منه كل قوته التأثيرية — بأقصى ما تستطيع من الحنان والتهدج التي يبلغ حد البكاء .

وإليك الآن هذه القطعة المشهورة التي تحدث القدماء والمحدثون طويلا عن براعة الوصف فيها :

ودار ندامى عطلوها وأدلجوا ... بها أثر منهم جديد ودارس
مساحب من جر الزقاق على الثرى ... وأضغاث ريحان جنى ويابس
حبست بها صحبي فجددت عهدهم ... وإني على أمثال تلك لحابس
ولم أر منهم غير ما شهدت به ... بشرقي ساباط الديار البسابس
أقمنا بها يوماً ويومين بعده ... ويوماً له يوم الترحل خامس
تدور علينا الراح في عسجدية ... حبتها بأنواع التصاوير فارس
قرارتها كسرى وفي جنباتها ... مهى تدريها بالقسي الفوارس
فللخمر ما زرت عليه جيوبها ... وللماء ما دارت عليه القلانس

هي بارعة لا شك في وصفها ، وصفها الدقيق لتلك الساحة المهجورة وما ترك بها من آثار القصف وبقايا مجلس اللذة ، ووصفها الدقيق للكأس وتصاويرها ومستوى الخمر والماء فيها . ولكن براعة الوصف لا تفي بسر تأثير الأبيات في نفس القارئ ومبلغ ابتعاثها لشجنه ، إنما السر هو « العاطفة » الكامنة من ورائها ، وهي عاطفة الشوق الحزين الآسي ، يشيع في كل بيت من أبياتها ويشيع في روي السين الذي اختاره الشاعر لقافيتها . هاج به هذا الشوق حين مر بذلك المكان وتأمل في مخلفات مجلس الشراب . فإن أردت تمثل العاطفة فتخيل حالة أم فقدت ولدها ومرت سنون طوال . ثم هي تعثر فجأة في بعض أركان البيت على بعض ملابسه أو لعبه أو غير هذا من متاعه . قميص صغير قد أحال لونه الزاهي مر السنين ، أو حذاء لا يزال جديداً كأنما خلعه بالأمس ، أو دمية تبين فيها الندوب التي خلفها جذبه وكدمه . وفكر في هياج حنينها واستعار لوعتها تكاد تمزق صدرها . فترفع إليها هذه الأشياء تضمها إلى صدرها وتتشممها وتقبلها وتغرقها بدموعها .

وتهم بتركها والمضى فى عملها المنزلى ولكن يغلبها الحوى ثانية وثالثة ورابعة وخامسة .

على أن هذا الحب الطاغى إن كان يحمل المحب على الأسى واللوعة حين يفكر فى محبوبه ؛ فهو يحمله على الغضب والتحدى حين يواجه العاذلين ويسمع منهم اللوم . استمع إلى هذه النصيحة التحدية :

لو كان لى سكن بالراح[1] يسعدنى   لما انتظرت بشرب[2] الصوم إفطارا
الراح شىء عجيب أنت شاربه   فاشرب ! وإن حملت أوزارا
يا من يلوم على صهباء صافية   صرفى الجنان ودعنى أسكن النارا !

وفكر حين تقرأ هذه الأبيات الثائرة فى تعلق الأم بولدها المذنب الذى يذمه الناس أو يطارده القانون ولكنها تتحداهم جميعاً وتتحدى كل شىء ، تتحدى سلطان الأب وتتحدى سطوة القانون وتتحدى قواعد المجتمع ومراسيم الأخلاق وتتحدى أوامر الدين فى بعض الأحيان .

وقد يستطيع أن يكبح غضبه فيحوله إلى تهكم مر وسخرية لاذعة :

وقائل هل تريد الحج ؟ قلت له   نعم — إذا فنيت لذات بغداذ !
أما وقطربل منها بحيث أرى   فقنة الفرك من أكناف كلواذى
فالصالحية فالكرخ التى جمعت   شذاذ بغداد ما هم لى بشذاذ
فكيف بالحج لى ما دمت منغمساً   فى بيت قوادة أو بيت نباذ
وهبك من قصف بغداد تخلصنى   كيف التخلص لى من طيرناباذ

انظر أسلوبه البارع فى السخرية فى البيت الأول ، وكيف يمتزج فى القصيدة تهكمه البليغ بالأدب الرفيع فى اعتذاره . يسلم بإثمه ويعترف على نفسه بجريرته إلى أقصى حد من الاعتراف تشاؤه ، ولكنه يقول لك بابتسامة آسفة : ولكن ماذا أفعل ؟ أرشدنى كيف أطيق البعد عن هذا النوع من الحياة وأنا قد شغفت به إلى الحد الذى تراه والذى لا أستطيع منه خلاصا ؟ أفتنى بالله عليك ! فإنى مستعد لقبول

---

(١) فى قراءة : فى الناس .

(٢) فى قراءة : لشرب الراح .

نصيحتك إن استكشفت لى مخلصا . ثم تصور أبا مفتوناً بولده العاق السيئ الأدب الفاســد السيرة يجىء له جيرانه ينهونه إلى شروره ويحضونه على طرده .

بل هبه استطاع أن يطلق الخمر لفترة ، كما فعل فى آونات متقطعة من حياته ، فهل يستطيع المداومة على هذا الهجران ؟ مستحيل ! هو أعرف بنفسه وهو أصرح من أن يخادعها ويخادع غيره بالأمانى المستحيلة ، وهو يعرف فى قرارة نفسه أنه سيجنح إليها فى أول فرصة تعن له . فإن قاوم إغراءها فى الفرصة الأولى فلن يستطيع له دفعاً فى الفرصة التالية ، كما حدث له حين عاد من حجه بيت الله الحرام :

قالوا تنسك بعد الحج ! قلت لهم   أرجو الإله وأخشى طيرناباذا
أخشى قضيب كرم أن ينازعنى   فضل الخطام وإن أغذذت إغذاذا
ما أبعد النسك من قلب تقســمه   قطربل فقرى بنىّ فــكاواذى
فان سلمت — وما قلبى على ثقــة   من الســلامة — لم أسلم ببغداذا

تجــد فى هذه القطعة وفى سابقتها شعوراً جديداً ، شديد التأثير فى النفس ، هو شعور الهزيمة والتسليم واليأس . فأبو نواس قد حاول مراراً أن يقتلع هذا الحب الطاغى من قلبه ، إذ لم يجده سروراً كله بل لقى فيه صنوف الألم والشقاء ، ولكنه لم يستطع . فكان يعود إلى الخمر مهزوماً مذعناً :

والراح أهواها وإن رزأت   بلغ المعــاش وقللت فضــلى

هو رجل قصارى القول فى مبلغ تعلقه بالخمر وارتباط حياته بها أن أفظع عقاب يتصوره لنفسه هو أن يحرمها :

قالت كذبت على طبى فقلت لها   إذاً فعاديت يا مكنون خمارا
ولا نقلت إلى حانوته قدماً   ولا نبذت إليــه النقد فاختارا

وأمله بعد الموت أن يدفن فى كرمة :

خليلىّ بالله لا تحــفرا   لى القــبر إلا بقطربـّل

* * *

حب عظيم يملك شغاف قلبه فلا يستطيع منه فكاكاً ، حب يعلو على صفات المحبوب حسنها وقبيحها فيحب المحبوب لشخصيته من حيث هي ويربط ذاته بذاته ربطاً وثيقاً حيويا ، حب يقوده إلى الغضب والصياح والتحدى أو إلى السخرية والتهكم حين يواجه اللائمين والعذال أو تجبه تقاليد المجتمع أو أوامر الخلق والدين ، حب شديد الجوى واللوعة لا يخلو من الألم والشقاء ، حب قد يحاول هو الخلاص منه ولكنه لا يطيق منه خلاصاً فهو يعود إليه مهزوماً مذعناً . هذا مبلغ حبه للخمر . فما سر هذا الحب العجيب ؟

هذا سؤال سنقضى كتابنا كله فى الإجابة عليه واستكشاف سبب له بعد سبب ، ولكننا الآن نلتفت إلى خاصة أخرى من خواص هذا الحب ، وهى شعور الإجلال .

فأحدنا قد يحب شخصاً ما حباً جماً ، ولكنه يستسخفه بعض الشيء ، أو يستهين به ، بل ربما يحتقره ، ولكن حب أبى نواس للخمر كان حب الإكبار ، فهو يعدها شيئاً نفيساً ، شيئاً جليلا مبجلا عزيزاً ، يجد فيه صفة « العظمة » ، بل يعدها أثمن شيء فى الوجود ، تعلو قيمتها على كل نفيس من المتاع ، حتى يسخر ممن يعتقد أنه يدفع ثمنها غالياً إذا اشتراها برطل من الذهب :

يا خاطب القهوة الصهباء يمهرها ... بالرطل يأخذ منها ملأه ذهبا
قصرت بالراح ! فاحذر أن تسمعها ... فيحلف الكرم ألا يحمل العنبا

ويبذل هو فيها كل ما يملك من مال إلى أن يفلس دون أن يستكثر هذا عليها :

إلى بيت حان لا تهر كلابه ... على ولا ينكرن طول ثوائى
فما رمته حتى أتى دون ما حوت ... يمينى حتى ريطتى وحذائى

وكيف يستكثر عليها شيئاً وهى أعز على قلبه من كل أموال الدنيا :

تعشقها قلبى فبغض عشقها ... إلى من الأموال كل نفيس

هى أغلى من كل ما تدفعه ثمناً لها ، فمشتريها رابح مهما يبذل فى شرائها :

فما برح القوم حتى اشتروا ومن يشتر الخمر لم يخسر

ولذلك يعطى الخمار كل ما يطلب دون مساومة :

أعاذل ما فرطت فى جنب لذة ولا قلت للخمار كيف تبيع

أسامحه أن المكاس ضراعة ويرحل عرضى عنه وهو جميع

على أن مبلغ إعزازه لها وإكباره لشأنها يتجلى فى أوضح صوره فى سخطه على الذين يشربونها وهم ليسوا لها بأكفاء ، فهو ينظر فيجد الكثيرين ممن يتمكنون من شرائها والظفر بها من السوقة الأراذل ، الذين يدنسون شرفها بتناولهم إياها ، فيحزنه هذا ويغيظه ويود لو استطاع أن يسن قانوناً يحرم شربها على كل وضيع وسفيه ، فهو يعدها شيئاً عظيماً يجب ألا يسمح بالاقتراب منه لكل من هب ودب ، يعدها شيئاً « شريفاً » ينبغى أن يصان شرفه عن أن تلوثه أيدى الدهماء ، ويقصر حق تناوله على الأفاضل من الناس ذوى العقل الغزير والوقار الكامل والمنزلة المرموقة :

ووقّر الكأس عن سفيه فإن حقّاً لها الوقار

أليست نفساً طيباً طاهراً يجب أن يصان عن كل نجس ؟

نفس المدامة أطيب الأنفاس أهلا بمن يحميه عن أنجاس

لا جرم نشعر بحزنه وسخطه فى هذا البيت :

والخمر قد يشربها معشر ليسوا إذا عدوا بأكفائها

ثم تمادى به هذا الشعور حتى أراد أن يحرمها على أجناس من الناس لم يكن يعنيهم فى الحقيقة ولكنه اندفاعه العاطفى فقال على لسانها :

لا تمكننّى من العربيد يشربنى ولا اللئيم الذى إن شمنى قطبا

ولا المجوس فإن النار ربهمو ولا اليهود ولا من يعبد الصلبا

ولا السفال الذى لا يستفيق ولا غرّ الشباب ولا من يجهل الأدبا

ولا الأراذل إلا من يوقّرنى من السقاة ، ولكن أسقنى العربا !

ثم يصيح فى فرط وجده بها :

يا قهوة حرمت إلا على رجل أثرى فأهلك فيها المال والنشبا

وقد بذل هو كل جهده فى حياته ألا يشربها إلا مع الفتية الأمجاد من ذوى الحسب الرفيع والأدب الجم :

وأصطحب القوم السراة كأنهم | نجوم تراءت من مطالعها الزهر

* * *

فـــرب صحـــابة بيض كرام | بهاليـــل غطـــارفة صباح

* * *

فى فتيـــة كالسيوف هزهو | شرخ شباب وزانهـــم أدب

* * *

وفتية كمصـــابيح الدجى غرر | شم الأنوف من الصيد المصاليت

* * *

يا مجلساً ضم فتياناً غطارفـــة | حازوا البشاشة والأنعام والكرما
وجوههم فيه ريحـــان لمجلسهم | ولفظهم لؤلؤ فى ســـلكه نظما

فالخمر فى نظره لا يقدرها حق قدرها إلا من أوتوا نصيباً عالياً من التهذيب واللطف ودماثة الخلق ، وشاربوها يجب أن يلزموا فى مجلسها أطيب الشمائل :

الخمـــر طيبة وليس تمامهـــا | إلا بطيب خـــلائق الجلاس

وبهـــذا يصف نداماه :

نداماى طول الدهر خرس عن الخنا | وعمى عن العوراء نزه عن الكبر

ويصف مجلســـه :

هنـــاك لا تتخطى الأذن لأئمـــة | ولا ترى قائلا من ذا ولا ماذا

ويريد أن يكون مجلس الشرب تام التهذيب مستوفى الأدب منزهاً عن الهجر ، يريده مجلس ســـلام ومحبة لا يكدره تخاصم أو سباب :

لمثلى من الفتيان حلت أخى الخمـــر | وطابت له اللذات واسترخصى السكر
إذا كان شربى لا يكدر مجلسى | ولا يعترى فيـــه خصام ولا هجر

* * *

إذا ما كنت شاربها فشرباً　　على غير الخلاف أو التلاحى

وهذه الأبيات التى تنسب إليه تجمع شروط المجلس الكريم :

حقوق الكأس والندمان خمس　　فأولها التزين بالوقار
وثانيها مسامحة الندامى　　وكم حمت السماحة من ذمار
وثالثها وإن كنت ابن خير الـ　　برية محتداً ترك الفخار
ورابعها فللندمان حق　　سوى حق القرابة والجوار
إذا حدثته فاكس الحديث الـ　　لذى حدثته ثوب اختصار
وخامسها يدل به أخوه　　على كرم الطبيعة والنجار
كلام الليل ينساه نهاراً　　فإن الذنب فيه للعقار
فإن حكمت كأسك فيه فاحكم　　له بإقالة عند العثار

وهى أبيات قد نشك فى صحة نسبتها إليه ، لمجافاة أسلوبها لأسلوبه ، ولكنها لا شك تعبر عن نظير آرائه . على أن أروع ما قال فى هذا المجال ربما يكون قوله :

أجل عن اللئام الراح حتى　　كأن الراح تعصر من عظامى
وأسقيها من الفتيان مثلى　　فتختال الكريمة فى الكرام

* * *

هذه الدعوى من أبى نواس تستحق أن نتوقف أمامها ملياً حتى نحسن فهمها ، فلا شك أنها تبدو غريبة لمعظم القراء من المسلمين ، كيف يدعى للخمر الشرف والكرامة ؟ كيف يقرن بينها وبين الوقار والأدب وطيب الخلائق ؟ معظمنا لا يرون فى الخمر وقاراً ولا أدباً ولا يذكرون لها جلالا ولا شرفا ، بل هى مقترنة فى أذهاننا بأضداد هذه المعانى تماما ، مقترنة بسقوط الشرف وضياع المهابة ، وشاربوها فى نظرنا أراذل سفهاء . وشربها لا يمكن أن يقود إلا إلى ما يحذر أبو نواس منه من العربدة والتسفل . فليتأمل القارئ فى هذا الرذائل الإحدى عشرة التى ينفيها أبو نواس عن ندماه ، أليست هى عين ما ننسبه إلى الخمر

وشاربها ؟ وهذه هى : سفاهة ، نجس ، عربدة ، لؤم ، سفالة ، غرارة ، رذالة ، خنا ، عوراء ، خصام ، هجر.

هذا رأى معظمنا ، ولكن من واجبنا أن نستمع إلى رأى الفريق الآخر بعناية إن أردنا أن نفهم شعر أبى نواس ، فالدراسة التاريخية ترينا أن رأى أبى نواس فى شرف الخمر وفضلها قد اعتنقه الكثيرون من المثقفين ، وأن شرب الخمر يقترن فعلا عندهم بما يدعيه من التهذيب والأدب ، فهم ينكرون أن جميع من شربوها كانوا من السفهاء والأراذل ، الذين يقودهم السكر إلى العربدة والهجر ، ويقررون أن من شاربيها من كانوا أناساً أفاضل ، بل منهم عدة من أرقى الأفراد وأعظمهم تهذباً وأسماهم خلقاً . ثم لا يكتفون بهذا فيدعون أن هناك صلة لازمة بين شرب الخمر وبين كمال الذوق وتمام التهذيب ، فالرجل لا يتم ارتقاء ذوقه ولطف سجاياه إلا إذا كان ممن يقدرون الخمر ، كما يدعى شاعرنا العربى بالضبط .

ماذا يحس أحدنا حين يستكشف أن فلاناً يشرب الخمر ؟ يحس نحو هذا الشخص بالاستهانة والاسترذال ، ويسقط للتو فى عينه . وأحدنا حين يرحل إلى بلد أوربى ويعيش بين أهله زمناً يكون من أعظم ما يثير دهشته واستخزاءه أن يتعرف إلى نفر من أفاضل الرجال ذوى الرجاحة والتهذيب فيجدهم من الشريبين ، ومن بينهم الأساتذة الأجلاء فى الجامعات والقساوسة الفضلاء فى الكنائس ، ولا يجدهم يخفون هذه العادة كما يفعل عندنا من يبتلى بها ، بل على العكس تماماً يفخرون بها ، ويعدونها من علامات رقيهم ، ويتباهون بمعرفتهم بالخمر الجيدة ، وتمييزهم لطعومها وخبرتهم بأنواعها وسنى اعتصارها ، ويعتزون بهذا كله اعتزازاً عجيباً .

فالحقيقة التى قد تحيرنا هى أن الخمر مقرونة عند الكثيرين من غير المسلمين بالذوق المثقف والحس المهذب والعقل المتحضر . ليس معنى هذا أنهم ينكرون أن كثيرين ممن يشربونها من السوقة الساقطين ، ولا

أنهم ينكرون أنها إذا لم تشرب بحكمة وتعقل قادت إلى السفه والعربدة ، ولا أنهم ينكرون أنها قد عرفت لدى الجماعات الوحشية والأمم الهمجية ، ولكنهم يدعون أن هذا كله لا يسيء إليها ولا يمس شرفها ، كما أن الدين لا ينتقص منه أن الكثيرين ممن يعتنقونه من الأوغاد الأنجاس ، أو أن الكثيرين يسيئون استخدامه ويفسدون أغراضه الطاهرة . فيقولون إن من يشربها بحكمة واعتدال وحسن تمييز فقد اكتسب ذوقاً رفيعاً .

والآداب الغربية — والشرقية أيضاً — مليئة بما قيل فى إجلال الخمر وتمجيدها ، من أشعار وقصص ومقالات ، وفيها مئات الكتب التى وضعت عن الخمر خاصة ، تتحدث عن فضلها وشرفها ، وتعدد أسماء العظام من الأفراد الذين قدروها ومجدوها .

يقول أحدهم[١] : إن من يمتنع عن شرب الخمر لأنه يخشى أن يصير سكيراً يدل بهذا على ضعف إرادته وسوء ظنه بنفسه وعدم قدرته على ضبط نزعاته ، ولولا هذا الضعف لما طلق الخمر والخمر أفخر ثمرة من ثمرات اتصال الإنسان بالطبيعة . ثم يقول : إنك تجد الممتنعين عن شرب الخمر يكثرون عادة بين الرجال الشرسى الطباع الشديدى النزق السريعى الغضب والمشاكسة من رجال السياسة ورجال الحرب وغيرهم ممن يسببون للإنسانية أشد البلاء وأقسى العداوات والمحن ، بينما تجد بين شاربيها أمثال شكسبير ورمبراندت وبيتهوفن وبلزاك ، يعنى عظام الشعراء والفنانين والموسيقيين والقصصيين .

وإليك ما قاله أحد كبار المثقفين المعاصرين ، وهو المفكر المشهور الأستاذ جود . أستاذ الفلسفة بجامعة لندن ، فى مقالة له[٢] . فهو يعد تذوق الخمر من دلائل التحضر ، ويدعى أن من علامات انحلال الحضارة فقدان الذوق الخمرى ، وأن هذا الذوق فى أعلى صوره من الأذواق الجمالية مثل تذوق الشعر أو الموسيقى أو غيرهما من الفنون الجميلة .

---

(١) Edward Hyams : The Grape Vine in England. London 1950

(٢) فى عدد ٢٢ نوفبر سنة ١٩٤٧ من مجلة New Statesman and Nation

بل هو يسمى مقالته « كيف تنحل حضارة » ، ويبلوها بأن يسأل :

« ماذا نعنى حين نقول إن حضارة ما قد أخذت تنحل ؟ ما المقاييس التى نحكمها فنحكم بأن هذا الانحلال قد بدأ ، وما العلامات التى نراها فندرك أنه قد أخذ يتطرق ؟ » ؟

ثم يقول إنه قد رأى علامة دلته على بدء انحلال الحضارة فى بريطانيا حين زار اكسفورد من زمن قريب فوجد شباب الجامعة قد حرموا استطابة الخمر الجيدة ، ثم يشرح ما يعنى فيقول :

« إن تذوق الخمر أحد الأذواق الجمالية . فهو ينتمى إلى نفس الأسرة التى ينتمى إليها تذوق الكتب ، وتذوق الرسوم الفنية ، وتذوق الموسيقى ، وإن لم يكن فى غنى هذه الأذواق . فتذوق الخمر ذوق متحضر . هو يعطى لذة ، ولكن اللذة ليست إلا عنصراً واحداً — وليست هى أهم العناصر — فى التجربة المعقدة التى يستمتع بها الذهن عن طريق تذوق الخمر الجيدة . فبالإضافة إلى اللذة التى يحصل عليها الشارب ، يتحصل أيضاً على إدراك قوى لشيء نفيس جميل ، وهذا الإدراك يستدعى إرهاف الحساسية وإغناء الوجدان . وليس فى هذا غرابة ، فليس هناك من سبب — أو لا أعرف أنا سبباً — يحد تذوقنا لجمال الأشياء المادية فى حدود الإحساسات التى تبلغنا عن طريق السمع والبصر (يعنى أن حاسة الذوق يمكن أن تكون هى أيضاً قناة للإحساس الجمالى) . ولكن هذا الأثر الشامل المعقد للخمر الجيدة لا يتم إلا بتهذيب حساسية الحلق ، فتذوق الخمر لا ينتج عن مجرد الصدفة أو محض الموهبة الطبيعية ، كما أن تذوق الموسيقى أو الفن لا ينتج عن مجرد صدفة أو محض موهبة ، بل يستلزم تمريناً طويلا شاقاً لتنميته ، وكلما نما هذا الذوق ازداد صاحبه كراهية للخمور الرديئة واشمئزازاً منها وتأذياً من طعمها ، وهو يتطلب أيضاً حلقاً نظيفاً ، ويتطلب معرفة بالأطعمة التى يصح أكلها قبل شرب الخمر وفى

أثناء شربها ، ويتطلب فوق كل شيء تعودا دائماً متصلا بكافة أنواع الخمور وخاصة الجيد منها . ولهذه الأسباب يندر أن يستطيع المرء تنمية ذوقه الخمرى قبل بلوغه أوسط عمره » .

ثم شرح رأيه هـــذا للطلبة وقال لهم : « من هذا ترون أنه من شبه المستحيل أن تستطيعوا بعد فى حياتكم اكتســـاب هذا الذوق ، لأن الخمور الجيدة نادرة الوجود فى الآونة الحاضرة إلى حد يجعل الحصول عليها شبه مستحيل ، والسبب هو هذه الحرب الأخيرة التى عطلت صنع الخمور الجيدة سنوات طويلات ، صحيح ان الخمور الجيدة قد توفر مرة أخرى بعد اثنتى عشرة سنة من يومنا هذا ، ولكن فى خلال هذه الفترة تكونون قد ضاعت عليكم الفرصة لاكتساب ذوق الخمر . فضياع هذا الذوق ، الذوق الخمرى ، من علامات الانحلال الذى طرأ على حضارتنا » .

هـــذا رأى الأستاذ جود وأصحابه ممن يشرفون الخمر ، ولا يعنينا الآن أن نرد عليهم ، ولكن من واجبنا أن نحسن فهم حججهم ، لأنها تعيننا على فهم ما قاله شاعرنا ، فهذه هى وجهة نظره ، ويخيل إلينا أنه لو اطلع على مقالة الأستاذ جود لوافقه على كل كلمة فيها ، ولقال ان هذا عين ما أراد أن يشرحه فى شعره الكثير ، وخصوصاً جملته عن أن اللذة ليست كل شيء وليست أهم شيء ، وإنما المهم تجربة الإدراك الجمالى لشيء نفيس جميل . وهذا سر وصفه ندماه بالأدب والتهذيب وبالاتزان والوقار ووصفه لمجالس شربه بمجانبـــة السفاهة والعربدة . ولكن لعل القارئ قد اتضح له أن الخمر التى يعنيها هؤلاء ويعدونها شيئاً نفيساً رفيعاً مهذباً ليست « البوظة » أو « المريسة » ، ليست الويسكى أو الروم السوقى ، أو غير هذه من الخمور الغليظة الجافية أو الأشربة الرخيصة الرديئة التى تصل إليها أيدى معظم شاربينا ، بل هى الأنواع الفاخرة الغالية الرقيقة التى يحتفل بصنعها وتعتيقها وتحفظ سنوها وأنسابها .

* * *

لكن شعور أبي نواس نحو الخمر لم يقتصر على أنه أحبها وأجلهـا وعدها شيئاً نفيساً شريفاً ، بل قد وصل شعوره نحوها إلى درجة التقديس ، أبو نواس قد عبد الخمر وعدها إلهاً . وقد كان أستاذنا الدكتور طه حسين أول من انتبه إلى هـذه الحقيقة العجيبة حين توقف فى حديث الأربعاء أمام بيته :

أثن على الخمـر بآلائها وسمها أحسن أسمائها

ونبه إلى ما فيه من تسبيح بالخمر وتقديس لهـا . ونحن نريد أن نزيد هذه الحقيقة الهامة تأملا ونستكشف الدوافع النفسية الباطنة التى دفعت أبا نواس إلى هذا الموقف .

وأول ما نحب أن ننبه القـارئ إليه هو أننا حين نقول إن أبا نواس عبد الخمر فلسنا نستعمل أسلوباً مجازيا ، لسنا نستعمل ضرباً من المبالغة نريد به أن نؤكد أنه أحبها حباً شديداً أو أجلها إجلالا عظيماً . لسنا نستعمل لفظ « العبـادة » بالاستعمال الواسع المائع غير المضبوط الذى يستعمله العاشق حين يقول لمحبوبته « أعبدك » ، أو تستعمله الجرائد السيارة حين تقول إن فلاناً المغنى معبود الشعب أو فلانة الممثلة معبودة الجماهير ، ولا تعنى إلا أن الناس يحبونها حباً كبيراً . وإنما نعنى « العبادة » بمعناها الضيق المحدود ، بمعناها الدينى ، فنقرر أن الخمر أثارت فى نفس أبى نواس إحساسات الرهبة والخشوع ونزعات التقرب والتقديس ، التى تصدر عن المتدين نحو إلهه الذى يعبده .

وهـذا أيضاً ادعاء غريب ، بل لعله يزيد عن الماضى غرابة . ولعله يثير التعجب والاستنكار فى كثير من القراء وخصوصاً المسلمين منهم . فالخمر فى الإسـلام أبعد شىء عن الدين وعن الإحساسات والعواطف التى يبتعثها الدين فى النفس البشرية . فهى محرمة ، بل هى إحدى الكبائر ، بل يعدها الكثيرون أم الخبائث جميعاً . هى نجس وإثم عظيم ورجس من عمل الشيطان ، فكيف يمكن أن تثير فى بعض الناس شعور الرهبة الدينية حتى يقدسوها ويسبحوا بحمدها ؟ .

ولكن هذا الذى نتعجب منه وننكره حادث فعلا ، ليس عند أبى نواس وحده ، بل فى الكثير من الأجناس والجماعات البشرية همجيها ومتحضرها ، ولدى الكثير جداً من الديانات البدائية ثم بعض الديانات السماوية ، بل نزيد فنقرر أن نظرة الإسلام إلى الخمر تكاد تكون نظرة فريدة ، وأنها فى أذهان معظم البشر فى مختلف العصور ومتباين الثقافات مقترنة اقتراناً شديداً ، واقتراناً مباشراً فى بعض الأحيان ، بالتعبد الدينى . وهى حقيقة تاريخية لا بد أن نحس فهمها كيما نستطيع أن نفهم شعور أبى نواس نحو الخمر .

ومن الطريف أن أبا نواس لم يكن يعرف هذا ، فهو يقول :

لو عبد الخمر قبلنا أحد ممن مضى قبلنا عبدناها

فكم كانت سعادته تكون لو عرف أن أقواماً كثيرين قد عبدوا الخمر فعلا !

اعتقدت أمم كثيرة من البشر أن نشوة الخمر من صنف النشوة الدينية ، ثم زادت فزعمت أنها جزء منها ، فلم تكد تخلو طقوس العبادة لديها من شرب الخمر كأحد المراسيم الدينية الواجبة .

ثم زادت بعضها على هذا فجعلت شرب الخمر شعيرة دينية قائمة بذاتها ، تتخذ لها طقوس خاصة تقرر ما ينبغى فعله وما لا ينبغى فى أثناء الشرب .

وعدت أديان كثيرة الخمر شراباً إلهياً ، واعتبرتها روح الحياة ، أو عدتها نفس الإله ونفحته ، وقالت إن بها القدرة على رد الميت إلى الحياة .

وفى بعض الديانات كان الآلهة فى أصلهم غير خالدين ، ثم شربوا الخمر فاكتسبوا الخلود ، نجد هذا فى آلهة الهند المذكورين فى كتب الڤيدا المقدسة ، كما نجده فى آلهة الإغريق الذين ذكرهم هومير .

وفى الكثير من اللغات تسمى الخمر « روحاً » . أو تسمى « دم الكرم » أو « روح الكرم » أو « حياة الكرم » . ونلاحظ فى هذا المجال

أن اسمها العربى « الراح » ينبع من نفس المصـــدر الذى ينبع منه لفظ « الروح » ، ثم تأمل فى اصطلاحنا « مشروبات روحية » نترجم به التعبير الأوربى spirits أو spiritous drink .

وقد اتخذت أديان كثيرة آلهة مخصوصة للخمر ، نذكر منها ديونيسوس إله الكرم لدى الرومان ، ولم يكن شرب الخمر فى شعائر هذا الإله للتلذذ أو العربدة ، بل كان طقساً دينيا وقورا .

وفى الديانة البراهمانية القديمة كانت تستعمل الخمور فى شعائر العبادة ، وكان العرقى يقرب إلى الآلهة . وقد بقى الشراب الدينى جزءاً أساسيا من العبادة بين أتباع زردشت ، فمعظم طقوس البرسيين فى يومنا هذا يكون شرب الخمر طقسا لازماً بينها ، ويعد الشرب عملا دينيا بنوع خاص فى عيد رأس الســـنة .

وفى بعض الأديان لا يجوز للكاهن أن يقوم ببعض الطقوس الدينية إلا إذا سكر !

وبعض الأمم لا تحلل شرب الخمر فى كل موسم جـــديد إلا بعد أن تقدم الثمار الأولى للكرم قرباناً إلى الآلهة ، فكان الرومان مثلا يضحون بالعصارة الأولى من الخمر الجديدة للإلـه ليبر ، ولا يجوز لأحد أن يشرب من الخمر الجديدة إلا بعد أن تؤدى هذه الشعيرة .

وبعض الجماعات تتطلب من الكهنة أن يمروا ببيوت الناس ويفتحوا دنان الخمر ويتذوقوا منها جرعة ، ثم للناس بعد ذلك أن يشربوا من الدنان . وكانت الخمر لا تشرب إلا إذا تليت عليها صلوات خاصة لتقديسها .

وقد اختص الكهنة فى الكثير من الأمم بصنع الخمر ، وكثر هذا فى الأديرة المسيحية فى القرون الوسطى ، حتى أن هنـــاك أصنافاً « مسجلة » من الخمر لا يصنعها إلا رهبان مذهب دينى معين ، مثل خمر « بندكتين » التى يختص بصنعها رهبان القديس بندكت . وفى الحبشة يصنع النجاشى الخمر الجديدة فى أحد الاحتفالات فى شهر يناير .

والشعائر التى يجب أن تراعى لدى صنع الخمر أو شربها كثيرة متنوعة . ففى بعض الديانات يجب أن يستحم صانعو الخمر ويلبسوا ثياباً جديدة تامة الجدة ؛ وطريقة تناول القدح ، وعدد الأقداح التى تشرب ، وغير هذا من الأعمال محدد تحديداً دقيقا .

بل بلغ الأمر ببعض الديانات أن قصرت شرب الخمر على الطقوس الدينية ، أما شربها فى غيرها فحرام !

هذا عن الشعائر الدينية المحض ، أما فى المناسبات الاجتماعية فأكثر الأجناس والشعوب البشرية تستوجب شرب الخمر فى معظم المناسبات الهامة . مثل الاحتفال بالختان ، والاحتفال بنضج الفتى أو الفتاة ودخولهما سن الرشد ، والاحتفال بالزواج . وفى حفلات الزواج بنوع خاص يكاد يكون شرب الخمر عاماً بين الجماعات البشرية . وفى بعضها يقتصر الشرب على العروسين ، وفى بعضها يشرب آباؤهما معهما . وفى أخرى يشارك الأقارب أو يشترك جميع أفراد القبيلة .

وكذلك فى جنازة الميت . يقضون عدداً معيناً من الأيام يشربون . وبعضهم يصب الخمر على القبر أو يصنع فى القبر ثقوباً ويملؤها بالخمر .

ويكون شرب الخمر جزءاً من المبايعات والاتفاقات والمحالفات ، وحين يقبل فرد غريب كأحد أبناء القبيلة ، وفى المؤاخاة الصناعية أى حين يتفق رجلان على أن يصيرا كأخوين ، ولدى الأقدام على سفر أو على أية مغامرة هامة ، وفى احتفال الجماعات الزراعية بحصاد المحصولات .

وقد ضربنا معظم الأمثلة الماضية من الديانات غير السماوية ، وهى التى يعتنقها أغلب أفراد البشرية . أما عن الديانات السماوية الأصل ففى المسيحية يكوّن شرب الخمر جزءاً أساسياً من العشاء الربانى ، أو القربان المقدس ، وهو أهم طقوس المسيحية كلها جميعاً وأعلاها شأناً وأعمقها فى نظر المسيحيين مغزى ، فهو منها واسطة العقد ، فالخمر

تمثل دم المسيح ، وشربها يكسب الخلود والخلاص لأنه إدخال لدم الإله فى الجسم البشرى فهو لهذا شرب مقدس .

وكان المسيحيون الأوائل يسرفون فى الشرب فى هــذا الاحتفال حتى احتاج قادتهم — ومنهم القديس بولص — إلى أن يحذروهم من هذا الإسراف . وكان المسيحيون الأوائل يضعون الخمر مع الميت فى قبره ، ويضعون فى القــبر أقداحاً للشرب تحمل دعوات للميت ، مثل « اشرب وعش طويلا » .

وفى الأمم المسيحية إلى يومنا هــذا لا يكون الشرب جزءاً من طقس الزواج نفسه ، ولكنه يكون جزءاً من طقس العشاء الربانى الذى يجب أن يتناوله العروسان بعــد طقس الزواج مباشرة أو بعده بفترة قصــيرة .

أما لدى العبرانيين فإن « كأس البركة » يوازى خمر العشاء الربانى لدى المسيحيين .

هذا طرف يسير من الأمثلة التى لا عد لها والتى يستطيع القارئ أن يزداد منها إذا قرأ مادة « الخمر » أو مادة « الشراب » فى أحد معاجم الأديان أو إحدى دوائر المعارف المشهورة[١] .

ولكن لعل ما سقناه يكفى لإقناع القارئ بما زعمناه من أن موقف الإسلام يكاد يكون موقفاً فريداً ، فالإسلام هو الذى يعد الخمر رجساً من عمل الشيطان ، أما فى معظم الأديان الأخرى ولدى أغلب أجناس البشرية فى مختلف عصور التاريخ فهى مرتبطة ارتباطا شديداً بالتعبد وبالشعور الدينى حتى تعد فى الكثير منها دم الإله أو روحه .

---

(١) أخذنا هذه الأمثلة القليلة من مئات الشواهد التى تعطيها مادة « شراب » فى دائرة معارف الدين والأخلاق **Encyc. of Religion and Ethics, edit. James Hastings .Edinburgh** سنة ١٩٠٨ — ١٩٢٦ . وليرجع إليها القارئ إن أحب أن يعرف تفصيل ما أجملناه أو أن يعرف الأسماء المضبوطة للأديان والجماعات التى اكتفينا بالإشارة إليها حين نقول « بعض الأديان » أو « كثير من الجماعات » .

ولننظر أخيراً فى طائفة من أهم الطوائف الإسلامية وأكثرها عدداً ، وهى طائفة الصوفية ، لنتذكر كيف تتخذ الخمر وشربها ونشوتها وغيبوبتها رموزاً للاتصال الإلهى والنشوة الدينية . صحيح أن خمر المتصوفة خمر رمزية صرف ، ولكن اختيارهم لهذا الرمز دون غيره له أهميته ، فهو يشرح مرة أخرى اقتراب النشوة الخمرية من النشوة الدينية فى أذهان الكثيرين .

كل هذا التأمل يعيننا معونة كبيرة على فهم موقف أبى نواس من الخمر ، ويجلى لنا فكرة هامة ، وهى أن شعوره الدينى نحوها على غرابته ليس إلا ارتداداً منه إلى الإحساس البشرى البدائى والاستجابة الغريزية نحو هذا الشراب العجيب .

فالعلماء يرجعون تقديس الخمر إلى البداية الأولى للتفكير البشرى ، ويقررون[1] أن الإنسان البدائى يبدأ فى تأليه الخمر فى نفس المرحلة التى يبدأ فيها بالشعور بأن فى جسمه هو روحاً تحركه وتحييه . وسبب ذلك تأمله فيما تحدثه فيه الخمر من تغير جسمانى ، وتغير عقلى .

فأما التغير الجسمانى فهو أن الخمر تدب فى عروقه دبيباً غريباً يحس به ويستطيع تتبعه ، وتدفئه وتكسب وجناته احمراراً وأطرافه سخونة ، وتفيض فى أعضائه نشاطاً وانتعاشاً وحيوية زائدة ، فكأنها تعطيه حياة جديدة تضاف إلى قوته الحيوية . وأما التغير العقلى فهو أنها تكسب عقله كذلك نشاطاً وسورة ، وتستفز منه إحساسات غريبة فيها عنف وحدة واستعلاء ، يشعر بالزهو والكبر والخيلاء ويزول خوفه وجبنه وتردده إن كان فى عادته من المتهيبين المحجمين فيجد فى نفسه شجاعة وجرأة وإقداماً ، وتكسبه تفاؤلا واستبشاراً وتسكن أحزانه وهمومه . لا غرو أن يعتقد أن بالخمر روحاً أو هى نفسها روح حية محيية .

ولكن تأمله فى تأثيرها لا يلبث أن يكسبه خوفاً منها ورهبة أمامها ،

---

(١) نفس المرجع .

فهى الشيء الوحيد الذى يستحوز على عقله ويتسلط على روحه هذا التسلط التام الذى ينتهى بأن يصرعه صرعاً كاملا . ومن هنا يبدأ فى إعطائها صفات القوى الطبيعية الجبارة والأرواح الغلابة المسيطرة التى يعدها فى دياناته البدائية آلهة .

والمتأمل فى شعر أبى نواس يستكشف أن ما يصف العلماء حدوثه للذهن البشرى البدائى هو عين ما حدث له . فأبو نواس قد « أحيا » الخمر ، أى عدها كائناً حياً ، ثم خلص من هذا إلى اعتبارها سر الحياة ، وانتهى من هذه العقيدة إلى الاعتقاد بأنها « روح » .

والشعراء من قبله قد وصفوا دبيب الخمر ووصفوا تأثيرها فى الجسم والعقل ، ولكن ليس منهم من انتهى من ذلك إلى إحيائها هى كما فعل ، والذى يبدو لنا أنه حين أمسك بكأسها فى يده وتأمل فيها خيل إلى ذهنه الحاد المضطرب أنها بالفعل كائن حى ، لا بمحض التشبيه أو المجاز . فكل ما شهده منها أقنعه بذلك ، بريقها الخاطف الوهاج ، وقرقرتها فى دنها أو فى إبريقها ، وفورانها حين تصب فى الكأس ، واضطرابها وجيشانها حين تمزج بالماء ، ثم سريانها العجيب فى أوصال الجسد ، وتدفئتها للجسم وإنعاشها له ، وما تحدثه بالحس من سورة واستفزاز ، وأخيراً سيطرتها على العقل وصرعها له .

فهى حين تصب فى الكأس تثب وثب الكائن الحى حين يأخذه الطرب فيرقص :

فأبدى لنا صهباء تم شبابها ‏ ‏ ‏ ‏ لها مرح فى كأسها ووثوب

وإذا مزجت بالماء أثارها إثارة الذكر للأنثى :

إذا جرى الماء فى جوانبها ‏ ‏ ‏ ‏ هيج منها كوامن الشغب

فاضطربت تحته تزاحمه ‏ ‏ ‏ ‏ ثم تناهت تفتر عن حبب

وحبابها يتواثب تواثب الجراد أو الجنادب أو الدبى حين يهيجها المطر أو تنبعث من مروجها :

ثم لما مزجوها وثبت وثب الجراد

* * *

تنزو جنادبها فى وجه شاربها مثل الدبى هاجه طش بقيعان

* * *

تنزو فواقعها منها إذا مزجت نزو الجنادب من مرج وأفياء

وصوت جيشانها فى إبريقها أو فى دنها يذكره بترديد المزامير ، أو بتمتمة الفأفاء ، أو بتلاوة القس لصلواته :

كأن قرقرة الإبريق بينهمو رجع المزامير أو ترجيع فأفاء

* * *

كأن قراتها فى الدن تحكى قراة القس قابله الصليب

والشعراء من قبله وصفوا ضوء الخمر وألوانها ، ولكنه وصف إذا قورن بوصفه بدا جامداً خابياً ، أما ضوءها عنده فضوء ملىء بالحركة ، دائم الاضطراب ، هى نار مصطخبة ولهب متأجج يتسور ويتواثب ويحترق فتصدر عنه الحرارة والحيوية :

كأنها ولسان الماء يقرعها نار تأجج فى آجام قصباء

ونورها عنده ممتزج دائماً بالنار ، فهو ليس مجرد لون بل هو حرارة :

فلو مزجت بها نوراً لمازجها حتى تولد أنوار وأضواء

* * *

قامت ترينى وأمر الليل مجتمع صبحاً تولد بين الماء واللهب

* * *

وخندريس لها شعاع يلمع فى الكأس كالضرام

* * *

كأنها والمزاج يقرعها شهاب نار فى الجو يحترق

* * *

حيرية كشعاع الشمس صافية يحيط بالكأس من لألائها شعل

وبريقها فى الكأس مثل تلألؤ الدر ، ولكنه أيضاً تلألؤ وجه الحبيب حين يبتسم ضاحكاً فيشرق نوره ، فهو إذن فى حقيقته ابتسام وضحك :

تفتر فى أوجه الندمان ضاحكة كمثل در وهى من كف لآل

أما دفؤها وحرارتها فيبالغ فى وصفها حتى يدعى أن مجرد إمساك كأسها يلهب الكف :

تلتهب الكف من تلهبها وتحسر العين أن تقصّاها

ويكرر هذا الادعاء فى القطعة البديعة التالية يصف فيها رجلا أضر به البرد الشديد فى الليل القارس فلما جاء مستنجداً بأبى نواس لم يوقد له ناراً بل اكتفى بمزج كأس من الخمر له فما أمسك بالكأس حتى احمرت أنامله ولما يشربها ، فكيف به بعد أن يشربها ؟ يقص ذلك فى أبيات رائعة التنغيم قوية الطرب والنشوة :

ومقرور مزجت له شمولا بماء والدجى صعب الجناب
فلما أن رفعت يدى فلاحت بوارق نورها بعد اضطراب
تزاحف ثم مد يديه يرجو دفاء حين جارت بالتهاب
فأبصر فى أنامله احمراراً وليس له لظى حر الشهاب
فقلت له : رويدك ! ان هذا سنا الصهباء من تحت النقاب
فسلسلها فسوف ترى سروراً فإن الليل مستور الجناب

ورائحتها العبقة التى تهب منها ليست مجرد « رائحة » بل هى « تنفس » :

فتنفست فى البيت إذ مزجت كتنفس الريحان فى الأنف

وتنفسها هذا نفس حى كنفحة الضحك من ثغر عبق :

تنفست فى وجوه القوم ضاحكة تنفس المسك فى تفليج تفاح

وانظر الآن وصفه لتأثيرها فى الجسم ، ثم تأثيرها فى العقل ، ومعظم « المعانى » التى يستعملها قد وجد أصولها لدى غيره من الشعراء ، ولكنها فى يده مجرد لبنات يبنى بها صورة تامة الجدة ، فميزته أنه

يشخص الخمر ويزعم لها التأثير العامد . لا يقول شربت الخمر فحدث لى كذا ، ولكن ينسب إليها هى هذا الفعل كأنها قصدت هذا قصداً ينبع عن إرادة ووعى وتعمد :

كأساً إذا انحدرت فى حلق شاربها أجدته حمرتها فى العين والخد

* * *

دبابة فى عظام الرأس ساطعة لا تستكين لإنسى ولا جان

* * *

دارت فأحيت غير مذمومة نفوس حراها وأنضاها

* * *

اسقنى صرفاً حميا تترك الشيخ صبيا
وتريه الغى رشداً وتريه الرشد غيا

* * *

صرف إذا شجها المزاج بأيدى شاربها تولد الفرح
حتى تريك الحليم ذا طرب يهزه فى مكانه المرح

* * *

إذا ذاقها من ذاقها حلقت به فليس له عقل يعد أريب

* * *

هذه هى المرحلة الأولى من تفكيره فى الخمر ، وهى التى يعد فيها الخمر كائناً له حياة وفيه مختلف صفات الأحياء ؛ وهو تفكير يتضح وضوحاً تاماً فى بيتيه هذين :

اكسر بمائك حدة الصهباء فإذا رأيت خضوعها للماء
فاحبس يديك عن التى بقيت بها نفس تشاكل أنفس الأحياء

دعنا الآن ننظر فى المرحلة التالية ، وفيها ينتقل من اعتبار الخمر

كائناً حياً إلى اعتبارها سر الحياة ، أو اعتبارها روحاً محيية ، وهى الفكرة التى ستفضى به فى النهاية إلى تقديسها وإعطائها صفات الإله ، وبذلك يعيد فى تفكيره الفردى خطوة الانتقال التى حدثت فى أذهان السذج فى بداية التفكير البشرى .

فهى تضيف إلى روح شاربها روحاً جديدة :

قهـوة تقـرن فى جسـمك مع روحـك روحا

وهى « روح الكرم » ، فإذا شربها أحيت جسـده الذى خنقته الهموم الثقيلة :

يحيى بروح الكرم لى جسـد أخنت عليـه نوازع الهمم

وتسميته إياها « روح الكرم » يذكرنا بما يقوله علماء الأديان المقارنة عن تسميتها فى الكثير من اللغات « روح الكرم » أو « حياة الكرم » أو « دم الكرم » . وأبو نواس يسميها أيضاً « روح الدن » ، ويقول انه حين يأخذها من الدن فإنه يستل من الدن روحه ويستقى دمه فيكتسب إلى الروح التى فى جسمه روحاً جديدة :

ما زلت أستل روح الدن فى لطف وأستقى دمه من جوف مجروح
حتى انثنيت ولى روحان فى جسدى والدن منطرح جسماً بلا روح

وتحمله هذه الفكرة على أن يتمنى لو استبدل بدمه دم الدن :

قلت لدن نجّ أوداجـه ليت دمى دونك مسـفوح
وكنت منه بدلا صـالحا فى مهجتى تحيى بلك الروح

وهنا نرى مرة أخرى ميزته على من سبقه من الشعراء ، فالكثيرون منهم شبهوا حمرة الخمـر بحمرة دم الجوف ، ولكن الأمر عنـد أبى نواس ليس مجرد تشبيه ، فهى ليست حمراء كالدم ، بل هى دم ، دم حار ساخن حى ينبض ويسور .

وهى لا تحييه فحسب ، بل هى تكسبه « الخلود » ، أو النوع الوحيد من الخلود الذى يستطيعه إنسان أمد الدهر :

فنحن وإن لم نسـكن الخلد عاجلا فما خلدنا فى الدهر إلا رحيقهـا

فإن عدها محيية مخلدة ، فما هى إلا خطوة قصيرة حتى يبدأ فى نعتها بنعوت الإله :

جاءت كروح لم يقم جوهـــر | لطفا به أو يحصـــه نـــور

ومن هنا يعطيها صفة القدم ، ويترقى بهذا القدم درجات حتى يوصلها إلى قدم الدهر :

من قهوة زانهـــا تقـــادمهـــا | فهى عجوز تعلو على الحقب
دهرية قد مضـــت شبيبتهـــا | واستنشقتها ســـوالف الحقب

* * *

رضعت والدهـــــر ثدياً | وتلتـــه فى الـــولاد

* * *

فهى كانت ولم يـــكن | ماخـــلا الأرض والسما
رأت الدهـــر ناشـــئاً | وكبـــيراً مهـــــــرما
فهى روح مخـــلص | فـــارق اللحـــم والدما

وقد سبقه الشعراء إلى وصف قدم الخمر وطول تعتيقها ، ولكن ليس منهم من بلغ هذه الغاية التى نراها فى الأبيات الثلاثة الأخيرة ، وليس الأمر مجرد تنافس فى إطالة مدة تعتيقها بينه وبينهم ، يقولون ســـنة فيقول عشراً ، ويقولون مائة فيقول ألفا ، ولكن المهم أنه وصل فى تفكيره فى القـــدم إلى التجريد الفلسفى لكنه الزمان حتى يتعدى بدايته الأولى إلى الوجود اللازمنى الذى تنسبه الأديان إلى الله وحده .

وبهـــذا يبلغ مرحلته الأخيرة فى تقديسها فينظم فيها أبياتاً هى عبادة خالصة :

تحيرت الأوهـــام دون صفاتها | وجلت صفات عن شبيه وعن ند

* * *

جلت عن الوصف حتى ما يطالبها | وهم فتخلفها فى الوصف أسماء
تقسمتها ظنون الفكر إذ خفيت | كما تقسمت الأديـــان آراء

* * *

ومدامة سجد الملوك لذكــرها جلت عن التصريح بالأسمــاء

ثم هذا البيت الذى انتبه الدكتور طه حسين إلى مغزاه الحقيقى فكان بداية رحلتنا الطويلة :

أثن على الخمــر بآلائهــا وسمهــا أحســن أسمائها

* * *

قلنا إن أبا نواس يتدرج فى « تفكيره » فى الخمر حتى يصل إلى تقديسها وعبادتها ، ولكن « التفكير » لم يكن طريقه الوحيــد إلى العبادة ، بل لم يكن طريقه الأعظم ، فليس أبو نواس فى جوهر تكوينه مفكراً ولا فيلسوفاً ، إنما هو فنان ، فوصوله الأغلب إلى تقديس الخمر جاء عن طريق الانفعال الفنى ، وهذا ما نريد الآن أن نشرحه .

يعتقد العلماء أن من الأسباب التى حملت البشر البدائيين على أن يقرنوا بين الخمر والعاطفة الدينية ، تشابه النشوتين فى مظهرهما ، نشوة الخمر ونشوة الدين ، فاعتقدوا أنهما صنوان ، ثم اعتقدوا أنهما شىء واحد .

وليس فيما يقوله العلماء غرابة ، فحتى إن خالفنا البشر البدائيين وميزنا بين نشوة السكر ونشوة التدين تمييزاً جوهرياً ، وهو ما سننتهى إليه فى ختام كتابنا ، فلا ننس أن النشوة الدينية ، وهى أسمى صور الانتشاء الروحى الذى يستطيعه البشر ، تنشأ فى أغلب الأحوال عن نشوة الحس .

يصعب على معظم الناس أن يجلسوا مغمضين عيونهم يفكرون فى ذات الإلـه فيقودهم التفكير المحض إلى الانتشــاء الروحى . وإنما أغلب ما يحدث هو أنهم يتلون صلوات دينية أو يرتلون فصولا من الكتب المقــدسة فيلتذون بجرسها وينتشون بحلاوة لوكها فى اللسان ولذة وقعها على الأذن ، أو يستمعون إلى المزامير والطبول وغيرها من آلات الموسيقى التى تقرع فى طقوس معظم الديانات ، أو يهزون أجسامهم فى الرقص الدينى أو فى حلقات « الذكر » ، أو يتأملون بعيونهم تماثيل الآلهة أو صور الملائكة والقديسين والقديسات ، أو يشمون البخور الذى يحرق فى المعابد

والكنائس ، أو يلمسون بأصابعهم الأستار التى تحجب الآلهة أو الأولياء أو يلمسون غيرها من الطلاسم المقدسة ، فيحدث فيهم انفعال حسى عن طريق العين أو السمع أو الشم أو اللمس ، أو عن أكثر من طريق واحد منها ، فإذا بلغ هــذا الانفعال الحسى أوجه فى الحدة والانتفاض هاجهم هياجاً عنيفا هو الذى يتولد عنه الانتشاء الدينى الرفيع الذى يصعد بأرواحهم فى أسمى الآفاق التى تبلغها النفس البشرية .

فإذا أدركنا هــذا لم نستغرب على السذج فى بداءة تفكيرهم وبساطة عقولهم أن يعتقدوا أن نشوة السكر من نشوة الدين ، حين يتأملون إرهاف الشراب للحس واستفزازه للأعصاب وسورته بالعقل ، وهذا عين ما حدث لأبى نواس . ولكن أبا نواس لم يصل إلى هــذه الحالة من تقديس الخمر حين يشربها فحسب ، بل كثيراً ما بلغها من محض النظر إليها . فانفعاله البصرى بمنظر الخمر أداته العظمى إلى شعور الرهبة والخشوع والتقديس .

عين أبى نواس هى التى تقوده فى أغلب الأحيان إلى انفعاله الدينى أمام الخمر ، وهى تفعل هذا لسببين ، تأمله فى ضوء الخمر ، وتأمله فى لطافة جرمها .

فهو يتأمل بعينه منظرها الرائع فى كأسها ، كيف تلتقط أشعة الضوء وتعكسها متكسرة متلألئة ، وكيف تتوهج وتتقد نوراً وناراً ، فيضطرب اضطراباً شديداً . تلألؤ نورها يخطف عينه خطفا ، حتى ما يستطيع أن يديم فيها النظر ، فيضطر إلى إغماض جفونه ليقى مقلتيه من سطوة وهجها ، وما يلبث عقله أن يأخذه الدوار ، وينتقل من الإعجاب بجمال منظرها إلى الارتياع من تألقها الأخاذ ، ويحس بالرهبة والخشوع أمام هذا السنى الخاطف للأبصار :

عقار كأن البرق فى لمعـــانها   تجلى لأبصار فكادت له تعمى

* * *

تكاد تخطف أبصاراً إذا مزجت   بالماء واجتليت فى لونها الحالى

* * *

وقهوة عتقت فى بيت شمـــاس   تفتر فى كأسها عن ضوء مقباس
لولا مدارة حاسيها إذا اقتربت   من فيه لانتهبت من مقلة الحاسى

وهكذا ينتقل من الانفعال الحسى إلى النشوة الدينية ، فأخذها لعينه ، واضطراره إلى تغميض جفونه ، يملؤه بالهيبة والرهب ، فيبتدئ يخلع عليها صفات الإله الذى تحسر أمامه العين البشرية ، ويتحدث عنها بأسلوب يذكرنا بالنار المقدسة التى تتحدث عنها مختلف الديانات :

كأن ناراً بهـــا محرشـــــة   نهـــابهـــا تارة ونغشـــاها
تلتهب الـــكف من تلهـــيها   وتحســـر العـــين أن تقصاها

* * *

فردد طـــرفه كيما يراهــــا   فكل الطرف من دون الحجاب

* * *

كأنها فى زجاجهـــا قبس   يزكو بلا ســـورة ولا لهب

أو ليست النار التى يتحدث عنها فى الأبيات التالية وأمثالها أشبه شيء بنـــار موسى المقدسة ؟

فعـــلت فى البيت إذ مزجت   مثل فعـــل الصبح فى الظـــلم
فاهتـــدى ســـارى الظلام بها   كاهتـــداء الســـفر بالعـــلم

* * *

وسيارة ضلت عن القصد بعد ما   بدا دونهم أفق من الليل مظلم
فلاحت لهم منا على البعد قهوة   كأن ســـناها ضوء نار تضرم
إذا ما حسوناها أقاموا مكانهم   وإن أظهرت حثوا الركاب ويمموا

وأما السبب الثانى فهو تأمله لمبلغ رقتها ودقة مادتها ولطف جرمها حتى تكاد لا تكون جرماً يحس ، وهذا أيضاً يدفعه إلى أن يخلع عليها صفة الإله الذى لا تدركه الأبصار :

كرخية قد عتقت حقبة   حتى مضى أكثر أجزائها
فلم يكد يدرك خمارها   منها سوى آخر حوبائها

* * *

طوى عليها الدهر أيامه   وعميت عنها المقادير
فلم تزل تخلص حتى إذا   صار إلى النصف بها صير
جاءت كروح لم يقم جوهر   لطفاً به أو يحصه نور

* * *

فأتاك شيء لا تلامسه   إلا بحس غريزة العقل

* * *

ترمى الحباب بمثله صعدا   جلت مسالكها عن الحس

على أن أجمل مقطوعاته وأقواها تأثيراً فنياً هى حين يجتمع عليه السببان، فيطرب لشدة سطوعها ولرقة جرمها معاً . تأمل قوله :

دق معنى الخمر حتى   هو فى رجم الظنون
كلما حاولها النا   ظر من طرف الجفون
رجع الطرف حسيراً   عن خيال الزرجون
لم تقم فى الوهم إلا   كذبت عين اليقين
فمتى يدرك ما لا   يتحرى بالعيون ؟

وأطل النظر فى البيتين الفذين القادمين ، تفتتن عينه افتتاناً شديداً ، فينفى أن الخمر سائل ، ويعدها جرماً بالغ اللطف من جنس النور ، أو لا ترى تمام امتزاجها بالنور ، وكيف تتولد عن امتزاجهما الأضواء والأشعة اللانهائية ؟ فالنور يضيف إليها وهى تضيف إليه ، ومن هذا التزاوج تشع الأنوار الدائمة تتولد وتتراقص ثم تتكسر وتتناهى ثم تتولد من جديد :

رقت عن الماء حتى ما يلائمها   لطافة وجفا عن شكلها الماء

فلو مزجت بها نوراً لمازجهـــا   حتى تولد أنوار وأضـــواء

* * *

هكذا عبد الخمر ، وتلك هى المؤثرات المتنوعة التى ابتعثت فى نفسه نحوها إحساسات الروعة والمهابة والتقديس ، مؤثرات حسية وفكرية ، عاطفية وفنية ، حتى لا يتمالك نفســـه من أن يسجد لها حين تهل عليه فى كأسها :

فجاء بهـــا زيتيـــة ذهبيـــــة   فلم نستطع دون السجود لها صبراً !

وينظم فيها مقطوعات هى فى صميمها أناشيد دينية وصلوات يرتلها فى محراب الخمر ، وسنعطى القارئ منها بضعة أمثلة ، فإن أراد أن يستخرج منها أقصى تأثيرها الفنى فليرتلها ترتيل العباد لصلواتهم ، وليسمح لما فيها من النشـــوة أن تستولى عليه حتى يطرب حسه وتثمل روحه ، وليهتز بجسمه مع ضربات نغمها كما يفعل الصوفية حين يتغنون بأناشيد عشقهم الصوفى :

اسقنى والليـــل داج   قبل أصوات الدجاج
اســـقنى صهباء صرفا   لم تدنس بمـــزاج
ما رأت مـــذ عصروها   نار ضــــوء للسراج
نتجت من كرم كسرى   قبـــل أبان النتـــاج
هىْ لدفع الهم والأحـــ   ـــزان من خير علاج
حبـــذا ذاك لقـــاحاً   فى أباريق الزجـــاج

(لعلك لاحظت كيف يذكرنا قوله « هىْ » بتسكين الياء بصياح الصوفية فى ذكرهم « هو . هوْ . هو . ») .

* * *

اسقنيهـــــا بســـواد   قبل تغريد المنـــادى
من عقار بلغت فى الـ   ـدن أقصى مســـتزاد
رضعت والدهـــر ثديا   وتلتـــه فى الـــولاد

سمتها عنــد مجوسى   خصيب المســتراد
فاشتريناها بمــا يعــ   ـدل مقروح الفــؤاد
فشربنا شرب قــوم   عطشوا من عهد عاد !
بين أفنــاء عريش   عمــدوه بعمــاد
فى دنان مســندات   معلمــات بمــداد
أنفــذوهن بطعــن   مثــل أفواه المــزاد
فتراءت كشــهاب   يتراءى مــن زنــاد
ثم لمــا مزجوهــا   وثبت وثب الجــراد
ثم لمــا شربوهــا   أخذت أخــذ الرقاد

(هل لاحظت كيف يقسم البيت تقسيمات تسمح له بأن يهتز بجسده يمنة ويسرة مع كل تقطيعة ؟ انظر مثلا قوله : « فى دنان — مسندات — معلمات — بمداد » . أو قوله : « فتراءت — كشهاب — يتراءى — من زناد » ثم انظر كيف يتهالك فى شطره الأخير فى غيبوبة الأنهاك « أخذت أخذ الرقاد . »

* * *

أحى لى يا صاح روحى   بغبــوق وصــبوح
قهــوة صهبــاء بكرا   غرست أيام نــوح
تطرد الهــم ويهــ   ـتز لها قلب الشــحيح
يجنــح القلب إليهــا   فى الهوى أى جنــوح
عطفت نفسى عليهــا   يهــوى غــير نزوح
تلك لا أعــدمنيهــا اللــــه روحى دون روحى

* * *

باكر اليوم الصبوحــا   واعص فى الخمر النصوحا
واسقنيها من عقــار   عهدت فى الفلك نوحا
قهــوة تقــرن فى جســـمك مع روحك روحا

فإذا صادفت منها نفحة خيلت نضوحا
ثم لا يركب منها مركبا إلا جموحا

(ما نحسبه حين أنشد بيته الأخير إلا جمح به انفعاله حقا كما يفعل المهتزون فى حلقات الذكر حين يبلغ دوارهم أقصاه .)

* * *

لاح إشراق الصباح فاطرد الهم براح
لست بالتارك لذا ت الندامى للصلاح
قل لمن يبغى صلاحى بعت رشدى بطلاحى
خسرت كف أريب باع برا بجناح
أطيب اللذات ما كا ن جهارا بافتضاح

(فى هذه الأبيات بلغت نشوته مداها فحملته على هذا التحدى الصارخ) .

* * *

ألهُ بالبيض الملاح وبقينات وراح
لا يصدنك لاح هو عن سكرك صاح
ليس للهم دواء كاغتباق واصطباح
فلعمرى ما يداوى الهم بالماء القراح

والقارئ لا شك قد لاحظ أن جميع هذه القطع التى اخترناها — ونظائرها فى ديوانه كثيرة — هى من بحر الرمل بضربه المجزوء الصحيح . ولا يحتاج القارئ إلى أن نلفته كيف يلائم هذا الوزن ملاءمة غريبة اهتزاز الشاعر وتثنيه فى نشوته . ولعله لاحظ أيضاً جمال روى الحاء فى القطع الأربع الأخيرة . ولا أظننا يجمح بنا الخيال حين ندعى أن لهذا الحرف انسجاماً فائقاً مع عاطفته ، فالحاء تكاد تكون نفساً خالصاً أو نفحة قوية ، ولهذا ختموا بها الريح والروح والراح . . .

فى هذه المقطوعات الفريدة ومثيلاتها لا يهم كثيراً معنى الأبيات

وإنما المهم أن تتابع هـذه الأنغام العذبة والضربات المرقصة ، وهى تمثل أبا نواس فى أوج انفعاله الحسى والروحى ، وما ان تنتهى من قراءتها ، إن قرأتها بالطريقة التى شرحناها آنفاً ، حتى يأخذك دوار شديد يذكرك بـ « دروشة » الصوفية حين ينشدون خمرياتهم الإلهيـة ولا تملك نفسك أن تطرب معه وتهيم وتنثنى نشوة ، مهما يكن رأيك فى خمره ، فخمر العنب قد تكره وتجتنب ولكن خمر الفن هى السحر الحلال . . .

* * *

حين نزداد تأملا فى عاطفة أبى نواس نحو الخمر ، نستكشف ظاهرة غريبة لم أجد من نقادنا المحدثين من اهتم بدراستها أو أدرك مغزاها ، وهى شعوره الجنسى نحو الخمر .

والذى صرفهم عن أن يدركوا أهمية ما يقوله فى هذا الموضوع أنهم أخذوا كلامه على أنه مجاز من القول ، مجرد تشبيهات أو استعارات ووسيلة صناعية من وسائل التظرف . فمنهم من أعجبه « ظرفه » هذا وظنه مليحا ، ومنهم من استثقله ، ولكنهم جميعاً لم ينتبهوا إلى أن أبا نواس إنما يصف حقيقة واقعة يجدها فى تكوينه النفسى العجيب .

فأبو نواس قد أحس نحو الخمر بإحساس جنسى ، نعنى أن الخمر هاجت فيه شهوة المواقعة ، لا مواقعة النساء أو الغلمان ، بل مواقعة الخمر ، وأن شربها أرضاه إرضاء جنسيا .

وهذا زعم سيدهش له الكثيرون وينكرونه أو يسخرون منه فهم يصعب عليهم أن يصدقوا أن إنساناً ما يحس بالرغبة الجنسية نحو مادة لا حياة فيها ولا جنس لها ، وسبب هذا أنهم يعتقدون أن المجال الوحيد لظهور الرغبة الجنسية هو بين الكائن الحى الذكر والكائن الحى الأنثى (أو الذكر فى حالة الشذوذ الجنسى) ، وأن الوسيلة الوحيدة لتحقيق اللذة الجنسية هى المواقعة المعروفة بين الفردين .

ولكن الأبحاث النفسانية الحديثة قد استكشفت أموراً عجيبة ترغمنا على

نتسليم بخطأ هذه الفكرة ، وترينا حقائق ثلاثاً . أولاها أن الشعور الجنسى أعم وأشمل مما كنا نظن ، وثانيتها أن الرغبة الجنسية لا تقتصر على الزوج والزوجة ومن فى حكمهما ، وثالثتها أن الإرضاء الجنسى ليست وسيلته الواحدة المواقعة المعروفة .

فالشعور الجنسى فى الإنسان أوسع ميداناً وأطول زمناً مما يظن أكثرنا . هو لا يبدأ فينا فى فترة المراهقة وحدها ، ولكن قبلها بمدة طويلة ، فى سن السابعة أو الثامنة دون شك ، بل يعتقد بعض العلماء أنه يبدأ فى الطفل الرضيع ، فيرى هؤلاء أن ما يتلذذ به الوليد من مص ثدى أمه ، وتحريك فخذيه ، والتبول ، والعرى ، كل ذلك يعطيه لذة جنسية .

والرغبة الجنسية لا تنشأ بين الزوجين ومن فى حكمهما فحسب بل تدخل فى كثير من العلاقات التى كنا ننزهها عن الشعور الجنسى ، فهى مثلا تنشأ — نشوءاً باطناً خفيا لا يدركه صاحبه إدراكاً واعياً — بين الأم وولدها ، وبين البنت وأبيها .

والإرضاء الجنسى لا يقتصر على الأعضاء الجنسية الأولى ، بل تحققه أعضاء أخرى باللمس والشم والذوق والسمع . وكلنا يعرف أن هذه الإرضاءات الثانوية توجد فينا جميعاً وتقترن بالإرضاء المباشر وتقوى من حدته ولذته .

ولكننا لا نعنى هذا وحده . بل نعنى أن بعضنا من الشواذ تزيد لديهم أهمية الإرضاءات الثانوية حتى يكتفوا بها ويفضلوها على الإرضاء المباشر . ويتضح هذا فى أعجب صوره فيما يسميه العلماء الاستبدال الجنسى ، **sexual fetishism** ، وهو اتخاذ بعض المنحرفين أشياء مادية يهيمون بها هياماً جنسياً شديداً وتثير فيهم شهوة المواقعة ويحققون هذه الشهوة بمجرد ضمها ولمسها وشمها . وسجلات البوليس والمصحات تفيض بحوادث هؤلاء الشذاذ الذين يسرقون جوارب النساء وملابسهن الداخلية ويستغنون بها عن الوصلة المعهودة بالنساء .

ثم تأمل فى ظاهرة أخرى كبيرة الانتشار ، وهى ما يسميه العلماء phallism وهى اتخاذ رموز ترمز إلى الأعضاء الجنسية فيكون عشقها أو عبادتها متنفساً لهذه العاطفة . وقد استكشف العلماء من هذه الرموز أمثلة كثيرة بعضها سهل التصديق وبعضها محير ، وقد يكون بعضهم — من تلامذة فرويد — بالغوا فى استكشاف الرمز الجنسى فى مختلف الأشياء ، ولكن لا شك أن نزعة الرمز الجنسى نزعة حقيقية توجد فى جميع الأمم البشرية .

أضف إلى هذا كله حقيقة « التسامى » sublimation التى يسلم بها الآن جميع العلماء ، وفيها لا تتخذ الرغبة الجنسية الوسائل المعروفة فى الإرضاء ، صحيحها وشاذها ، بل تسلك مسالك أخرى من النشاط ما كنا نحلم أبداً أن فيها تنفيساً عن الرغبة الجنسية ، مثل الاشتغال بالفنون المختلفة ، والانهماك فى الخدمات الاجتماعية النافعة والجمعيات الخيرية الشريفة ، والتسابق فى الخدمة الوطنية ، بل حرارة الإصلاح الدينى والحملة الأخلاقية لتطهير المجتمع من الآثام قد تكونان نابعتين عن طاقة جنسية زائدة تحقق نفسها فى غير مجال الجنس .

إذا تدبر القارئ هذه الحقائق والتفسيرات فربما لا يستنكر أن يقال له إن أبا نواس أحس نحو الخمر اشتهاء جنسياً ، ووجد فى ارتشافها إرضاء لشهوته تلك . لا ندعى أن كل ما قدمنا من شرح يجعل عاطفته تلك أمراً عادياً لا غرابة فيه ، فإنها لا تزال بعد كل شرح أمراً شاذا غريباً . ولكن هذه أشعاره تنطق بما ادعينا نطقاً لا خفاء فيه ولا يجعل بنا حاجة إلى تعسف فى تحليل نفسى أو إسراف فى جدل نظرى . وكل ما يحتاج إليه قارئها هو أن يقبلها على أنها أوصاف تقريرية لشعوره الفعلى وأن ينتزع من ذهنه — انتزاعاً مؤقتاً على الأقل — فكرة أنها مجرد مجازات .

فأبو نواس يسمى الخمر بأسماء « بكر » و « عذراء » و « فتاة » ومايشبه هذه من تسميات، ويصف فعل الماء بها حين يمزج بها بأنه « حل

المئزر » ، ويصف بزل دنها أو شربها بأنه « افتضاض البكارة » و « افتضاض العـذرة » و « افتراع » :

ومر ذا فرح يسعى بمسرجة ... فاستل عذراء لم تبرز لأزواج

* * *

زرتها خاطبا فزوجت بكراً ... ففضضت الختام غير مليم
عن فتاة كأنها حين تبدو ... طلعة الشمس فى سواد الغيوم

* * *

فلما اجتلاها للندامى بدا لها ... نسيم عبير ساطع ولهيب

* * *

كأنها حين حل الماء مئزرها ... شيبت بمسك زكى العرف مرفوت

* * *

وقام بمبزل فافتض بكرا ... عجوزاً قد تجل عن المديح

* * *

حمراء علقها بالماء شاربها ... نفتض عذرتها فى بطن رحراح

***

فافترعنا مزة الطعم فيها ... نزق البكر ولين العوان

وبعض هذه التسميات قد سبق أبا نواس إليها شعراء آخرون ، لكن إكثاره منها ، وإكثاره فى إعطاء التفاصيل الدقيقة ، وما فى تعبيراته من الحدة والعنف ومن الشعور الحار الطاغى ، لا يجعلها لديه مجرد مجازات .

والذى يتأمل مليا فى الأبيات الثلاثة :

ثم أتت فى الحباب يخفرها ... مشى هوينى ما إن به نزق
فبادروا لافتضاض عذرتها ... بناقد فى شباته زلق
فسال منها مثل الرعاف دم ... يشفى به من سقامه الصعق

يرى أن مجىء الخمر فى حبابها بالهيئة التى يصفها هو مجىء العروس

المتزينة تتخطر فى ثياب زفافها ، وأن هـذه الآلة الحادة التى يصفها بأنها « ناقد فى شباته زلق » ، وهى المبزل الذى يثقب به الدن ، رمز للعضو الذكرى ، وأن سيلان الخمر الحمراء من الدن المثقوب يقوم مقام سيلان دم العذارة من البكر المفضوضة ، وأنه وجد لذة عنيفة فى ثقب الدن بهذا المبزل وفى تأمل سيلان الخمر من الثقب . وهـذه أبيات أخرى لا تترك مساغاً للشك :

حتى تخيرت بنت دسكرة — قد عاجمها السنون والحقب
هتكت عنها والليل معتكر — مهلهل النسـج ما له هدب
من نسج خرقاء لا تشد لها — آخية فى الثرى ولا طنب
ثم توجأت خصرها بشبا الـ — اشفى فجاءت كأنهـا لهب

تأمل فى عنف ألفاظه ، وفى مغـزى المفردات التى يختارها ، « هتكت » ، « توجأت[1] » ، « خصرها » . وقدر من التفكير يبين لنا أن هتكه لنسج العنكبوت الرقيق الذى يجلل الدن يقوم مقام هتك غشاء البكارة الرقيق ، وأن شبا الأشفى ، أى الطرف الحاد للمثقب ، ليس إلا رمزاً جنسيا مرة أخرى ، وأن قوله « جاءت كأنها لهب » هو صورة العروس تتلهب شهوة نحو بعلها فى لقائهما الأول . وأن أبا نواس وجد فى كل هذه الأخيلة لذة عنيفة .

وحين يلامس فمه قدحها فيرشف رحيقها بتشوق فهذا تقبيل شفاة له نفس اللذة التى فى تقبيل فم الأنثى أو خدها :

ترحل عن صدره الهموم إذا — قبـل فوه بـلذة فـاهـا

* * *

فإذا ما المـرء قبلهـــا — أسـكرته لـذة القبـل

* * *

ما مثل نعمـاها إذا اشتملت — إلا اشـتمال فم على خـد

---

(١) وجأه وتوجأه باليد والسكين ضربه ، ووجأ المرأة وتوجأها جامعها .

وتأمل عنف ذلك التقبيل الذى وصفه فى أبياته الثلاثة . فهو تقبيل بلذة ، وهو قبل كثيرة مسكرة ، وليس مجرد تلامس بل هو « اشتمال » أى أن شفتيه تحتويانها بنهم وإطالة . أفبعد هذا كله نظن أن هذه مجرد مجازات ؟ ولكن دعنا ننظر فى أوصافه الأخرى . فالخمر أنثى تبرز فى زينتها لتغرى الناس ، وتتشوق إلى المواقعة وتطلبها بإلحاح ، وتثب وتمرح فى تمام شبابها واكتمال أنوثتها :

والخمر قد برزت فى ثوب زينتها   فالناس ما بين مخمور ومصطبح

***

نفتض بكراً عجوزاً زانها كبر   فى زى جارية فى اللهو ملحاح

***

فأبدى لنا صهباء تم شبابها   لها مرح فى كأسها ووثوب

وهى لشدة تشوقها إلى المواقعة عظيمة الحدة والنزق والاضطراب ، ولكنها تمكن زوجها منها بسهولة ولين كالمرأة المجربة :

فافترعنا مزة الطعم فيها   نزق البكر ولين العوان

وإذا لمسها الماء وضرب فى أحشائها أظهرت أنواعاً من الغنج وفنوناً من الإثارة الجنسية ، وهاجت شهوتها الكامنة واشتد شبقها فلم تكتف بقبول مواقعته قبولا سلبيا بل اهتاجت تحت بعلها وبادلته عنفاً بعنف :

وإذا ما الماء واقعها   أظهرت شكلا من الغزل

***

إذا جرى الماء فى جوانبها   هيج منها كوامن الشغب

فاضطربت تحته تزاحمه   ثم تناهت تفتر عن حبب

والمتأمل فى شطره الأخير البارع يجد أنه يصف انتهاء الأنثى إلى تحقيق لذتها وتمام الإرضاء الجنسى ، ففوران الحبب الأبيض ليس إلا رمزاً لتدفق السائل المنوى ؛ وهذه الابتسامة التى يصفها هى التى تكسو فم الأنثى إذ

تنتهى إلى السكون والرضى والسعادة حين تتحقق لذتها الكاملة بعد ذلك الجهد العنيف فتبتسم هانئة قريرة .

أو هى عروس حيية خجول ، تجزع من مس الذكر :

زوجتها المـــاء كى تذل بـــه فامتعضت حـــين مسها الذكر
كذلك البـــكر عند جلوتها يظهر منها الحيـــاء والخفر

وهى من فرط جزعها تحاول أن تهرب من الماء ، ولكن الكأس تمسكها وتمنعها من الخلاص ، وهذه صورة العروس المروعة تحاول أن تهرب من زوجها فى الليلة الأولى فى أنحاء الحجرة والحجرة موصـــدة عليهـــا :

كأنها عند مس الماء من جزع والماء يجزع فيها شـــبه فـــرّار
والكأس تمسكها من أن تراع فما تنفلك فيهـــا بإقبـــال وإدبار

أو هى متشوقة وجزعة معاً ، وزوجها يأخذها بالعنف وينهرها أن تسكن وتهدأ له :

قد قلت حين تشوقت فى كأسها وتضايقت كتضايق العذراء
لابد من عض المراشف فاسكنى وتشبك الأحشاء بالأحشـــاء

ولاحظ مرة أخرى عنف ألفاظه . أو هو يحايلها بالملاينـــة ويناجيها بإغراء حتى يهدئ من روعها ويغلب شوقها على خوفها :

تأبى النكاح اعتزازاً أن تلين له حتى إذا هى ناجتـــه وناجاها
لانت له بعد أن كانت تمانعـــه حتى إذا قصرت عن ذاك حلاها[1]

يستطيع القارئ بعد هذه الدراسة أن يرجع إلى أشعاره المشهورة التى يتحدث فيها عن خطوبة الخمر ، يجعل مشتريها خاطباً لها ، ويجعل بائعها ولى أمر العروس ، يغالى فى مهرها ، إلى أن يتم الاتفاق فيدفع المهر ويعقد القران ويتم الزفاف . ولعل القارئ لا يعود يرى فى هـــذه

---

(١) أى جامعها .

الأشعار مجرد صور مجازية أو أسلوب من الظرف والتنادر نجده لطيفاً أو نجده سخيفاً :

خطبنا إلى الدهقان بعض بناتــه   فزوجنا منهن فى خدره الكبرى
وما زال يغلى مهرها ويزيــده   إلى أن بلغنا منه غايته القصوى

* * *

فقال اربعوا ، عندى التى تطلبونها   قد احتجبت فى خدرها حججاً عشرا
فقلت فماذا مهرها ؟ قال مهرها   إليك ، فسقنا نحوه خمسة صفرا
فقلت له خذها وهات نعاطها   فقام إليها قد تملى بنــا بشرا
فشك بإشفاء له بطن مسنــد   فسالت تحاكى فى تلألؤها البدرا
وجاء بها والليل ملق سدولــه   مدلا بأن وافى محيطاً بها خبــرا
ربيبة خدر راضها الخدر أعصرا   فكانت له قلباً وكان لها صدرا

وأشعاره فى هذا الموضوع كثيرة ، ولكن لعل أجودها هى الأبيات الآتية ، وفيها يصل بالفكرة إلى غايتها :

يا خاطب القهوة الصهباء يمهرها   بالرطل يأخذ منها ملأه ذهبــا
قصرت بالراح ! فاحذر أن تسمعها   فيحلف الكرم ألا يحمل العنبا
إنى بذلت لها لمــا بصرت بها   صاعاً من الدر والياقوت ما ثقبا
فاستوحشت وبكت فى الدن قائلة   يا أم ويحك أخشى النار واللهبا
فقلت لا تحذريه عندنا أبــدا   قالت ولا الشمس ؟ قلت الحر قد ذهبا
قالت فمن خاطبى هذا ؟ فقلت أنا !   قالت فبعلى ؟ فقلت الماء قد عذبا
قالت لقاحى ؟ فقلت الثلج أبرده   قالت فبيتى ؟ فما استحسن الخشبا
قلت القنانى والأقــداح ولدها   فرعون ، قالت لقد هيجت لى طربا !
لا تمكنى من العربيد يشربنى   ولا اللئيم الذى إن شمنى قطبا
ولا المجوس فإن النار ربهمــو   ولا اليهود ولا من يعبد الصلبا
ولا السفال الذى لا يستفيق ولا   غر الشباب ولا من يجهل الأدبا

ولا الأراذل إلا من يوقــرني — من السقاة ولكن أسقى العربا !
يا قهوة حرمت إلا على رجــل — أثرى فأهلك فيها المال والنشبا

هــذه أبيات حلوة التنغيم عظيمة الإشجاء للقلوب ، فيها يتجلى مقدار حبه للخمر وولهه بها . وهي في الحقيقة لم تنظم للقراءة ولكن للغناء الشجي ، وهي بعد صادقة التصوير لتجربة شاهدها الكثيرون منا ، حين خطبت أختهم أو بنتهم ، فجزعت وارتاعت وأبت أن تترك منزل أبويها الذي عاشت فيه طول حياتها وألفته ، وتخوفت من تلك الحياة الجديدة الغريبة في بيت البعل وما سيحدث لها في « ليلة الدخلة » . فجاءت إلى أمها باكية منتحبة تقول إنها لا تريد أن تتزوج ولا تريد أن تترك أمها وأن تخرج من بيت أبويها الآمن إلى ذلك البيت الغريب المخيف . وقوله « أخشى النار واللهبا » وإن وصف خوف الخمر من أن تطبخ ، فهو يصف في باطنه جزع الفتاة العذراء من نار الاتصال الجنسي ولهبــه . فيستعملون فنون الإغراء في طمأنتها وإثارة شغفها ، وتجتمع عليها الأم والعمات والخالات يهدئن من روعها ويزين لها حياة الزوجية ويصفن لها متعها وجاهها ويطنبن في ما سيكون لها من الأثاث الفاخر والمتاع النفيس .

* * *

إذا فكر القارئ في كل ما قدمناه عن حب أبي نواس للخمر وإجلاله لها ، وعاطفته الدينية أمامها ، وشعوره الجنسي نحوها ، فقد يعتقد أن في هذه الإحساسات المتنوعة المعقدة كفاية التنوع والتعقيد . ولكن بقيت عاطفة أخرى غريبة نريد أن نبينها الآن ، وهي أنه أحس أحياناً نحوها إحساس الولد نحو الأم ، أي أحبها حباً بنوياً .

ففي بعض شعره يسمى الخمر « درة » ، والدرة اللبن ، ويسمى شرب الكأس رضاعة :

حلبت لأصحابي بها درة الصبا — بصهباء من ماء الكروم شمول

* * *

تراضعوا درة الصهباء بينهمو وأوجبوا لنديم الكأس ما يجب

* * *

طاب فيها ارتضاعنا الكأس حتى صرعتنا عن ضعفها باقتدار

ونظر إليها نظر الولد إلى الأم :

وانظر إذا هى قابلتك تهيؤا نظر اليتيم إلى يد الأم

ولكن لا تهمل أهمية جعله هذا الولد « يتيما » ، فهذا يجعله أشد حاجة إلى رعاية أمه وحنانها فهى موئله الوحيد من أعاصير الحياة :

ولكن أقوى شعره فى هذا الموضوع أبياته الرائعة :

قطر بل مربعى ولى بقرى الـ كرخ مصيف ، وأمى العنب

ترضعنى درها وتلحفنى بظلها والهجير يلتهب

فقمت أحبو إلى الرضاع كما تحامل الطفل مسه السغب

وهو وصف دقيق مؤثر لحاجته إلى حنان الأم وظمأه إلى رعايتها ، تأمل فى هذا الطفل الضعيف المتهافت الخائر القوى يتحامل على نفسه ويجر جسمه الظامئ المضرور ويدب بجهد إلى أمه يلتمس ثديها ليشبع جوعه ويبل عطشه وينشد صدرها الواسع الرحيم يستظل به ويحتمى من قسوة الطبيعة حوله .

* * *

قلنا فى فاتحة هذا الفصل إن تأمل موقف أبى نواس من الخمر وتحليل العواطف المختلفة التى أثارتها فيه يطلعنا على تعقد نفسيته . فأى نفسية عجيبة هذه التى تكتظ بهذه الإحساسات الغريبة ؟ هذا ما نريد الآن أن ندرسه حتى نفهم سر هذا التعقد ونرجعه إلى أصوله الطبيعية والتربوية ، وهو ما سنحاوله فى الفصلين التاليين .

الفصل الثانى

الشذوذ الجنسى

شغفه بالغلمان . صدود النقاد عن هذا الموضوع ، أهميته الحقة فى فهم نفسيته وفنه ، مبلغ حبه للغلمان . عزوفه عن النساء . نوع علاقته مع النساء . أسباب الشذوذ الجنسى. عوامل التكوين الجسمانى. عوامل التربية النفسانية . الظروف الاجتماعية . الشذوذ وانحلال الحضارة . الشذوذ والفنانون . هل نقبل تبريرهم ؟ أسباب شذوذ أبى نواس . أكان شذوذا جسمانيا ؟ نشأته وأحداث طفولته . ظروف مجتمعه . الشذوذ فى الحضارة الإسلامية . رابطة الأم هى سبب اشمئزازه من النساء . المغزى الصحيح لقصته مع جنان . آثار شذوذه فى شاعريته . غزله بالمذكر . عاطفته الجنسية وعاطفته البنوية نحو الخمر . التعويض وتحقيق النزوع الفاسق .

حقيقة أخرى مشهورة : أن أبا نواس أحب الغلمان وفضل مواصلتهم على مواصلة النساء . ولكن قل من نقادنا المحدثين من وقف أمام هذه الظاهرة الهامة يستوفى دراستها ، فمعظمهم لايزيدون على الإشارة السريعة العابرة .

وقد يكون بعضهم خانته شجاعته الأدبية دون التعمق فى هذا الموضوع المحرج ، وبعضهم ربما أعوزته الثقافة العلمية الكافية التى تؤهله لتفهم هذه الظاهرة واستكشاف أسبابها . ولكن السبب الأعظم لصدوفهم عن دراسة شذوذه الجنسى أنهم لم يقدروا مبلغ أهميته الحقة ومدى تأثيره فى شخصيته .

اعتقدوا أن شذوذه هذا لا يزيد عن أن يكون صفة عارضة ليس لها أثر جوهرى فى تكوينه ، لا تزيد عما لو كان أعرج أو ملتوى الأنف أو محدودب الظهر . والحق أن شذوذه الجنسى كان — كما سنشرح — ذا تأثير خطير فيه وفى فنه ، بل ربما يكون المحور الرئيسى الذى يدور عليه فهم شخصيته وفهم خصائصه الشعرية . وإن ناقدا يحاول أن يدرس شخصيته ويدرس فنه دون أن يهتم اهتماماً عميقاً بتفهم شذوذه وتدبر أثره فيه كرجل وأثره فيه كأديب ليحاول أمراً مستحيلا . ولكنى لم أجد من اهتم اهتماماً جديا بهذا الموضوع سوى الأستاذ عبد الرحمن صدقى ، الذى خصص من كتابه الممتع « ألحان الحان » اثنتين وعشرين صفحة قيمة فى دراسة الشذوذ(١) .

أما مبلغ افتتانه بالغلمان وهوسه بحبهم فخير ما يجليه أن نتأمل فى بضع مقطوعات غزلية تنطق بصدق العاطفة وتصهرها حرارة الهيام :

أما والله لا أشــرا ... حلفت به ولا بطرا

لو أن مرقشــاً حى ... تعلق قلبــه ذكرا

وأيقن أن حب المــر ... د يلفى ســهله وعرا

ولاســيما وبعضهمو ... إذا حييتــه انتهرا

كأن ثيابــه أطلعــ ... ـن من أزراره قمرا

ومر يريد ديوان الـ ... خراج مضمخاً عطرا

بوجه سابرىّ لــو ... تصوّب ماؤه قطرا

وعــين خالط التفتيــ ... ـر فى أجفانها حوَرا

وقد خطّت حواضنه ... له من عنبر طررا

يزيدك وجهه حسنا ... إذا ما زدته نظــرا

وهى أبيات على نصيب كبير من الحسن والإطراب ، حلوة التنغيم خفيفة المقاطع رقيقة القافية ، تتتالى فى عذوبة غنائية ممتعة ، ولكن

---

(١) ص ٢٧٠ — ٢٩٢ .

دعنا نتأمل فى الصورة التى ترسمها . هذا أبو نواس يقف فى مكان يعرف أن الغلام سيمر به بعد برهة فى طريقه إلى عمله بديوان الخراج (ومن هذا نستنبط بمعرفتنا بأحوال العصر أنه غـلام أعجمى) . فيترقب طلوعه بلهفة واضطراب ، ثم يهل عليه هذا الوجه الحبيب فيهتز شوقاً وجوى ، ويتملى طلعته البهية المنيرة كأنها القمر ، وبشرته الرقيقة الحريرية فتتلهف أنامله أن تلمسها وتداعبها ، وتسحره عينه الحوراء ذات النظرات الفاترة وطرته الرشيقة المعطرة . فيحييه بحسرة وتضرع فلا يلقى منه سوى الصد والانتهار الغاضب فيزداد هواه اضطراماً . وحين وصف جمال وجهه ببيته الأخير فإنه لم يصف الغلام الجميل وحده ، بل خلص إلى النعت الخالد لكل جميل صادق الجمال ، سواء أكان وجهاً أم كان زهرة أم كان غديراً ، وسواء أكان موجوداً فى دنيا الطبيعة أم كان مسجلا بريشة الفن العبقرى ، فجماله لا ينتهى ولا يمل ما نظرت إليه ، بل كلما زدته تأملا تكشفت لك منه محاسن جديدة فازددت تقديراً بالحسن المثالى الذى يتراءى من خلاله .

* * *

تمـــر فأستحييك أن أتكلمـــا … ويثنيك زهو الحسن عن أن تسلما
ويهتز فى ثوبيك كل عشـــية … قضيب من الريحان شب منعما
بحسبك أن الجسم قد شفه الضنى … وأن جفونى فيك قد ذرفت دما
أليس عظيماً عنـــد كل موحّد … غزال مسيحى يعـــذب مسلما !
فلولا دخول النـــار بعد بصيرة … إذاً عبدت مكان الله عيسى بن مريما

هذه هى الأخرى مقطوعة صادقة التلهف محرقة الزفرات . ولولا صدق حبه لما عقد الحياء لسانه حين لقيه عن أن يكلمه ، فما بعد هذه علامة على صدق الحب . ولا تخدعنك هذه الملحة المضحكة التى يأتى بها فى بيته الرابع عن إدراك مدى حسرته وشجاه ، فهى ابتسامة ممزوجة بالدمع وضحكة يقطعها الأنين ، فهو كأحدنا حين يبلغ ألمه مداه فيفرج عنه بأن يسخر من نفسه ويضحك غيره منه واصفاً مقدار سوء

حظه ومعاكسة القدر له . فإن كنت تظن أن بيته الأخير هو أيضاً مداعبة وتظرف فإن لنا فيه رأياً آخر سنشرحه فى موضع قادم من الكتاب[1] .

* * *

قل لذى الوجه الطرير ولذى الردف الوثير
ولمغلاق همومى ولمفتاح سرورى
والذى يبخل عنى بقليل من كثير
ياصغير السن والمو لد فى عقل الكبير
وقليلا فى التلاقى وكثيراً فى الضمير
لِمْ تغضبت على عبـ ـدك فى خطب يسير
فارض عنى بحياتى يا حياتى وأميرى

تأمل هنا أيضاً هذا التوسل الضارع والشكوى الناشجة ، واستمع كيف يتذلل لهذا الغلام المليح ويستعطفه بأحر اللهفات فيتهدج صوته وتسخن زفرته حتى ما تخال الدمع الصادق إلا انحدر من عينيه ، وهى أبيات تكاد مقاطعها تذوب رقة ويهم حنانها أن يحيلها إلى نغم موسيقى خالص .

* * *

إننى أبصرت شخصا قد بدا منه صدود
جالساً فوق مصلى وحواليه عبيد
فرمى بالطرف نحوى وهو بالطرف يصيد
ذاك فى مكتب حفص (إن حفصا لسعيد!)
قال حفص: إجلدوه! إنه عندى بليد
لم يزل مذكان فى الدر س عن الدرس يحيد
كشفت عنه خزوز وعن الخز برود
ثم هالوه بسير ليّن ما فيه عود

---

(١) انظر ختام الفصل الثالث فى سر افتتانه بالمسيحية .

عندها قال حبيبى : يا معلم ! لا أعود !
قلت يا حفص اعف عنه ! إنه سوف يجيد

وهى تروى قصة قل فى الشعر العربى ما يساويها إبداعاً وتأثيراً ، تمتزج فيها الفكاهة البارعة بالألم الممض فلا ندرى أنضحك أم نبكى ، ولعلنا نفعلهما معا ، وقد بلغ به صدقه فى روايتها أنه نسى أوامر النحاة فحكى أسلوب الحديث كما يحدث حقا ، كما ترى فى قطعه همزة « إجلدوه » كى يدل على بدء العبارة المقولة ، وفى تسكينه آخر « يا معلم » . والقصة كما رأيت هى أن أبا نواس زار معلم أطفال من أصدقائه فى كتّابه ، وهمه الحقيقى ليس زيارة صديقه بل أن يمتع عينه بالتملى فى وجوه غلمانه . فرأى هناك صبيا بارع الجمال ، ويبدو من وصف أبى نواس أن هذا الصبى كان من أولاد الأغنياء المنعمين ، فوالده يرسله مع عبيد له يحرسونه ، وهو يحضر معه من منزله سجادة خاصة يجلس عليها . فأخذ أبو نواس يسارقه النظر ، فصد عنه الغلام أولا ، ثم لما رأى إلحاحه وولهه أخذ يرمى إليه بالغمزات ليزيده تلهبا . كل هذا فى خفية من المعلم « حفص » ومن وراء ظهره ، ولكن لسوء بختهما حانت من حفص التفاتة فأدرك ما هما فيه ، فغضب غضبا شديداً ، ولكن كيف ينفس عن غضبه ؟ لا يريد أن يتهم أبا نواس أمام الجمع حتى لا يثير حول كتّابه الأقاويل ، ولكنه يفكر فى حيلة ماهرة ، فيستدعى الغلام ويتصنع أنه ساخط على غباوته ، ولعله يسأله سؤالا فيما كان يلقنه تلامذته ، فلا يستطيع الصبى بالطبع أن يجيب لأنه كان منشغلا بمغازلة أبى نواس ، فيصيح المعلم : أنت إذن لم تكن ملتفتاً إلى ما أقول ، اجلدوه ! إنه بليد العقل شارد الذهن عن الدرس . وهنا يصف أبو نواس كيف يخلعون عنه ثيابه الحريرية الفاخرة ويعرون جلده الغض الرقيق ، وأبو نواس يتتبع تعريتهم إياه بجزع واضطراب شديد ، ولكن ماذا يفعل ؟ لا يستطيع أن يتدخل لينقذ محبوبه . ثم ينهالون عليه بالسير المؤلم فيصيح متوسلا من لذعه ، وهنا لا يملك أبو نواس نفسه

فيهب صائحاً يبكى من أجله ويناشد المعلم أن يعفو عنه ، فهذه البشرة البضة الناعمة لم تخلق لهذا الجلد القاسى الفظيع .

على أن هيامه بالغلمان إن كان يدفعه إلى التردد على المكاتب فقد دفعه فى أحيان أخرى إلى حيل أغرب وأدهى :

أزاحمــه إذا صــلى ... لتمسح رجــله رجلى!
وأطلب تحتــه نعــلى ... وما إن تحتــه نعلى !
فهــل أحــد بما جمشـ ... ـت جمش شادنا قبلى ؟

ثم تأمل فى القطع الجميلة الآتية ، ولا حاجة بنا بعد إلى الإطناب فى وصف رقتها وصدق عاطفتها وحنان نجواها :

يمد بها(١) إليك يدا غلام ... أغن كأنه رشــأ ربيب
غذته صنعة الدايات حــتى ... زها فزها به دل وطيب
ينوء بردفــه فإذا تمشى ... تثنى فى غــلائله قضــيب
فإن جمشــته خلبتك منــه ... طرائف تستخف لها القلوب
يكاد من الدلال إذا تثنى ... عليك ومن تساقطه يذوب

* * *

وظبى تقســم الآجــا ... ل بين الناس عينــاه
وتورى البث والأشــجا ... ن فى القــلب ثنــاياه
ويحكى البــدر وقت التم ... للأعــين خــــداه
تعــالى الله مــا أحسـ ... ـن ما صـــوره الله !
ولــو مثّــل نفس الحسـ ... ـن شــخصاً مــا تعــداه
لــه آخـــرة قــد أشـ ... ـبهت فى الحسن دنيــاه !
فــلو أنــا جحــدنا الله ... ه يومــاً لعبــــدناه
بنفسى من إذا مــا النــأ ... ى عــن عيــنى واراه

---

(١) بها : بكأس الخمر .

كفـــانى أن جنح الليـ ـل يغشـــانى ويغشـــــاه

* * *

شـــبيه بالقضيب وبالكثيب غريب الحسن فى قد غريب
بعيد ، إن نظرت إليه يوماً رجعت وأنت ذو أجل قريب
ترى للصمت والحركات منه سهاماً لا تذاد عن القلوب
ويمتحن الصـــدور بمقلتيه فينكشف البرىء من المريب
فيامن صيغ من حسن وطيب وجل عن المشاكل والضريب
أصبنى منك يا أملى بذنب تتيه على الذنوب به ذنوبى !

ولكنا نكف أنفسنا عن المضى فى الاستشهاد ففى ما قدمناه الكفاية ، ومن الصعب أن نختار له قطعاً دون أخرى فمعظمها بعيد الرقة شديد الإشجاء ، وكلها يشهد بحب لا زيف فيه وينبض بصدق البث والشكوى والمناجاة ، ويستطيع القارئ أن يرجع إلى ديوانه إن أراد المزيد ، ولكننا ننبه إلى أن شعره فى هذا الموضوع لا يوجد فى باب الغزل بالمذكر وحده بل يوجد كذلك مشتتاً فى خمرياته ، وفى هـــذه الخمريات قطع من أجمل ما نظمه فى غزله هذا .

* * *

قد يقول القارئ : ولكن أبا نواس تغزل بالنساء أيضاً ، وله فيهن شعر ليس بالقليل ، وتروى فى أخباره حوادث عديدة عن تعشقه لهن . وهذا صحيح ، ولا يكفى فى الرد عليه أن يقال إن شعره فى النساء بارد كاذب وإن شعره فى الغلمان ملتهب صادق ، فإن هذا الاحتجاج الفنى المحض مما يصعب فيه الإقناع . وإنما نجيب بأن أبا نواس نفسه يفضل الغلمان على النساء فى بعض أشعاره له تفضيلا صريحاً قاطعاً ، وأن سيرته تثبت أنه وإن كان استطاع أحياناً التلذذ بالمرأة فإن تلذذه الأغلب كان بالغلمان . حتى أنهم يروون أنه رفض الزواج ، يروى ابن منظور فى أخباره هذه القصة عن محاولة أهله أن يزوجوه :

« قدم على أبي نواس أهله من البصرة يعذلونه على فعله ، ويقولون له : يا هذا ، إنه نفد عمرك ، وساء عملك ، فلو تزوجت امرأة من أهل بيتك رجونا أن تقصر عن بعض ما أنت فيه . فأبى عليهم ، فما زالوا به حتى زوجوه جارية جميلة من أهل بيته ، فلما دخل بها أعرض عنها وخرج إلى غلمان كانوا يأتونه ، فجمعهم وألبسهم الأزر المعصفرة وخلا بهم يومه ، فلما أمسى طلقها وأنشأ يقول فيها :

صاحبة القرقر(١) لا تشغبي ... تحملي طالقة واذهبي
مرّى ، فكم مثلك من حرّة ... رائعة لم تك من مذهبي
لا أبتغي بالطمث مطمومة ... ولا أبيع الظبي بالأرنب(٢)
لا أشتهي الحيض ولا أهله ... غيرك أشهى منك في المركب
أولا فإن كنت غلامية ... من شرط مثلي فردي مشربي
لا أدخل الجحر يدى طائعاً ... أخشى من الحية والعقرب

وقال أيضاً في نفس المعنى :

وعاذلة تلوم على اصطفائي ... غلاماً واضحاً مثل المهاة
وقالت : قد حرمت ولم توفق ... أطيب هوى وصال الغانيات
فقلت لها : جهلت ، فليس مثلي ... يخادع نفسه بالترهات
أأختار البحار على البراري ... وأحياناً على ظبي الفلاة ؟
دعيني لا تلوميني فإني ... على ما تكرهين إلى الممات
بذا أوصى كتاب الله فينا ... بتفضيل البنين على البنات !

ثم يروى ابن منظور ما يعتقد أنه رواية أخرى لنفس القصة ، ولكن يبدو لنا أنها مناسبة مختلفة ، أو مرة أخرى حاول فيها أهله أن يقنعوه بالتزوج فرفض ، وهذه روايته :

« وروى أنه لم يتزوجها ، وأنهم دسوا إليه امرأة وقالوا لها كلميه .

---

(١) ثياب النساء .

(٢) الأرنب مشهور لدى العرب بحيضه المنتن .

فجعلت تقول له : قد وجدت لك امرأة جميلة موسرة ، ولها دار سرية كبيرة تجعلها لك . فقال لها : ويحك ! لست أنت أدعى إلى الرشد من الله عز وجل ، وقد دعانى إليه وأبيت ، وليست المرأة التى تصفينها بأحسن من الحور العين ، ولا الدار التى تذكرينها بأحسن من الجنة ، وكل هذا قد بذله لى بمن هو أصدق منك إذا ارعويت ، فلم أقبل ، فكيف أقبل منك أنت ؟ ثم قال :

أقول لها لما أتتنى تدلنى ... على امرأة موصوفة بجمال
أصبت لها يا أخت فحلا كما اشتهت ... إذا اغتفرت منى ثلاث خصال
فنهن فسق لا ينادى وليده[1] ... ورقة إسلام وقلة مال
ولو أنها فى الحسن كانت كيوسف ... وبلقيس أو كانت كخط مثال
وقالت تزوجنى على مهر درهم ... لقلت اعزبى عنى فمهرك غالى

فقال أهله : والله لا أفلح هذا أبداً ، ويئسوا منه . »

ونروى أيضاً من أخبار ابن منظور هذا الشعر :

من كان تعجبه الأنثى ويعجبها ... من الرجال فإنى شفنى الذكر
فوق الخماسى لما طرّ شاربه ... رخص البنان خلا من جلده الشعر
لم يجف من كبر عما يراد به ... من الأمور ولا أزرى به الصغر

* * *

أنا امرؤ أبغض النعاج وقد ... يعجبنى من نتاجها الحمل
من عذب الله بالزنا فأنا ... لا ناقة لى فيه ولا جمل

* * *

طمعت فىّ قحبة ... ربّ راج مخيّب
قلت لما رأيتها ... إذهبى أنت واعزبى
لست والله مدخلا ... اصبعى جحر عقرب
ابتغى لى مؤاجرا ... واذهبى أنت قحّبى

---

(١) أى لا ينتج ولدا .

وفى ابن منظور قصة أخرى ذات مغزى فى هذا الموضوع ، وهى مغازلته لجارية جميلة من جوارى أسماء بنت المهدى ، فيقول ابن منظور « فاشتد عجبه بها ومازحها ، فلم يزل ذلك دهراً إذا خرجت لحاجة إلى ما يلى باب القصر عبث بها ، وداعبها وأنشدها أشعاراً يخبرها فيها بحبه لها ، ولا ينكر ذلك عليه أحد لما كان معه من العبث بالناس والمجون ، ولأنه لم يكن يعتد بالنساء » .

وإن دل هذا على شىء فعلى أن جزءاً كبيراً من غزله بالنساء — إن لم يكن معظمه — ملاعبة غير جدية لا يقصد منها المواصلة الحقيقية بل يبغى التعابث والمداعبة ، وأن معاصريه قد عرفوا ذلك منه . هذا والكثير من أخباره تدل على أنه حين يظفر بهؤلاء الجوارى كان يواصلهن مواصلة الذكور ، وقد صرح هو بهذا فى شعره ، وقد كان ذلك مصير جارية أسماء التى تروى عنها القصة الماضية .

يزداد كل هذا وضوحاً حين نتذكر حقيقة هامة : أن أغلب من أعجب بهن من النساء كن من الجوارى الغلاميات ، وهؤلاء كن فى تكوينهن الجسمانى أشبه بالغلمان ، وكن كذلك يتشبهن بالغلمان فى زيهن وفى قص شعرهن وفى عدم تحليهن بالحلى . فجارية أسماء بنت المهدى التى مر ذكرها يصفها ابن منظور بأنها « غلامية شاطرة » ، وبأنها مطمومة أى مقصوصة الشعر وترتدى ثياب الفتيان . ويصفها أبو نواس بقوله :

غلاميـــة فى زيهـــا برمكية مزوّقة الأصداغ مطمومة الشعر

وبقـــوله :

غـــلام وإلا فالغـــلام شبيهها وريحـــان دنيـــا لذة للمعانق

ويصف عطلها من الحلى وقصها لشعرها بقوله :

تشـــارك فى الصنع النساء وسلّمت لهن صروف الحـــلى غير المناطق

ومطمومة لم تتصـــل بـــذؤابة ولم تعتقد بالتاج فوق المفـــارق

نستخلص من هذا كله أن اتصال أبى نواس بالنساء لم يكن فى أغلبه من نوع الاتصال العادى بين الذكر والأنثى ، ويعزز هذا الاستنباط قوله فى وصف جارية :

من كف ذات حر فى زى ذى ذكر   لهـا محبـان لوطى وزنـاء

وأن معظم اتصاله على أى حال كان بالذكور . والحقيقة التى تم اتضاحها هى أنه ذو سلوك جنسى شاذ ، وأول سؤال يبدر إلى أذهاننا هو : ما سبب هذا الشذوذ فيه ؟ أكان شذوذاً طبيعياً أم كان شذوذاً مكتسباً ؟ نعنى هل اندفع إليه نتيجة التواء فى طبيعة تكوينه ، أو ولدته فيه ظروف نشأته ومناسبات بيئته وأحداث حياته ؟ .

* * *

هذا سؤال لا نستطيع أن نناقشه مناقشة مجدية إلا إذا ميزنا بين أنواع ثلاثة من الشذوذ الجنسى ، نوع منها يسببه التكوين الجسمانى الخاص للفرد ، ونوع تنتجه عوامل نفسـانية ، ونوع ثالث تنتجه الظروف الاجتماعية ، ونحن نحتاج إلى قدر مناسب من العلم بهذه الأنواع الثلاثة قبل أن يحق لنا أن نعرض لشذوذ أبى نواس ونحاول استكشاف أسبابه . لذلك نستأذن القارئ فى استطراد نلم فيه بأهم الحقائق المتصلة بالموضوع ، فإن كان يعرفها فلعله لا يبرم بنا ففى الإعادة كما يقولون إفادة .

أما الشذوذ الذى تسببه أسباب جسمانية ، فلعل خير ما نفعل لكى نفهمه فهماً صحيحاً ألا نسميه « شذوذاً » بل نسـميه « توقفاً » . فصاحبه لم يشذ عن سائر الناس بمعنى أنه يفعل شيئاً لم يفعلوه قط ، بل هو قد توقف فى مرحلة من مراحل النمو الجنسى نمر بها جميعاً ولم يستطع أن يتطور عنها إلى المرحلة التالية كما يفعل باقينا ، بسبب خلل أصاب تكوينه الجسمانى .

فكل فرد يمر بأطوار ثلاثة فى نموه الجنسى منذ أن يولد ، أولها طور الحب الذاتى ، وفيه يحب الطفل نفسه ويلتذ بجسمه . يحب العرى ، ويحب أن

يلمس جسمه ويتعشقه ، ويتلذذ بمص أصابعه ، ويحك فخذيه حتى يتبول ويجد فى هذا لذة شديدة تقابل لذة الاستمناء عند البالغين .

ثم يتطور الطفل عن هذه المرحلة إلى المرحلة التالية لها ، وفيها يحب فرداً آخر ، ولكنه من نفس جنسه ، ذكراً إن كان ذكراً ، وأنثى إن كان أنثى . وفى هذه المرحلة نجد الصبيان فيما يسمى « طور العصابة » ، فيكونون مجموعة من الذكور تلعب منفردة عن البنات ولا تسمح لهن باللعب معها ويحتقرون البنات احتقاراً شديداً . كما تكون الصبيات عصابة مناظرة ويزدرين البنت التى تلعب مع الصبيان .

ثم ينتقل الفرد إلى الطور الأخير ، وفيه يحب فرداً من الجنس المضاد ، فيحب الفتى فتاة وتميل الفتاة إلى فتى .

كلنا يمر بهذه الأطوار الثلاثة ، ومعنى هذا أن بكل منا قدراً طبيعياً من حب ذاته ، ومن حب نفس الجنس ، ولكن معظمنا يتطورون إلى إلى المرحلة الأخيرة ، ونحن نختلف فى سرعة الانتقال من مرحلة إلى أخرى ، فبعضنا يطيل الوقوف بهذه المرحلة أو تلك ، وبعضنا يمر بها سريعاً ، ولكن أغلبنا على أى حال ينتهى إلى الطور الأخير فيصير رجلا « عاديا » أو امرأة « عادية » .

ولكن أفراداً منا سيئى الحظ يقفون بأحد الطورين السابقين فلا ينتقلون منه إلى ما يليه ، فيظلون طول حياتهم لا يجدون لذة جنسية إلا بتعشق أجسامهم ، أو بمواصلة أفراد من نفس جنسهم ، فكيف يحدث هذا التوقف ؟

الجهاز الجنسى مرهف بالغ اللطف دقيق التوازن ، قد يؤثر فيه أهون مؤثر فيحدث به اضطراباً أو يحدث فيه انقلابا تاماً ، هو كميزان دقيق زائد الإرهاف أقل تأثير قد تحدث اضطراباً بكفتيه . وليس

الغريب أن بعضنا يضطرب نموه الجنسى ، بل الغريب أن هؤلاء قليلون وأن معظمنا يمر بسلام من طور إلى طور فى نموه .

والسبب الأصلى أن الطبيعـــة لم تفصل تمام الفصل بين عناصر الذكورة وعناصر الأنوثة فى أى واحد منا ، فكل ذكر به قدر من عناصر الأنوثة ، وكل أنثى بها قدر من عناصر الذكورة . فإذا حدث اضطراب من شأنه أن يغير من نسبة هذه العناصر بالفرد ، مثل اضطراب فى إفراز الغدد الجنسية ، اضطربت حالته الجنسية . إذ تزيد فيه العناصر المخالفة لجنسه الغالب عن النسبة العادية . بل قد يبلغ من هذا الاضطراب أن يقلب جنسه قلباً تاماً . وهذا يحدث بين الحيوان . ويستطيع العلماء أن يقلبوا جنس بعض الحيوان بتغيير نسبة الهرمونات . ويحدث أحياناً لدى الإنسان فنسمع بفتاة تتحول إلى فتى أو العكس حدوثاً مفاجئاً من تلقاء نفسه ، أو يساعده الجراحون بعملية بسيطة .

فالفرد الذى يقف فى مرحلة الحب الذاتى أو مرحلة حب نفس الجنس قد حدث له اضطراب جسمانى أوقفه فى هذه المرحلة فعجز عن الانتقال إلى المرحلة التالية . ويؤيد هذا أن تكوينه الجسمانى كثيراً ما يكون أقرب إلى تكوين المرأة ، فى عظام الحوض ، وضخامة العجز والأوراك ، وتوزيع الشعر على أجزاء الجسم المختلفة ، وسحنة الوجه الأنثوية ، ورقة الجلد ونعومة الصوت .

معنى هذا أن هذا النوع من الشذوذ الجنسى مرض طبيعى ، أو عاهة طبيعية لا ذنب للفرد فيها ، فهو كمن يولد أعمى لم تستوف فيه آلة الإبصار نموها ، أو يولد بأى عاهة طبيعية أخرى لا يلام هو عليها . فالشذوذ الجنسى الذى ينجم عن اضطراب طبيعى بالجسم خليق بأن يحملنا على الرثاء للفرد المصاب والأسف عليه لا على الاستنكار والذم وإصدار الحكم الخلقى ضده ، وهذه الأحكام على أى حال لا جدوى منها فهى لن تصده عن التوائه . ولو عرف الناس هذا لتجنبت الإنسانية كوارث

كثيرة وظلماً عظيماً ينزله الناس بذوى الشذوذ الطبيعى ظناً منهم أنه جريمتهم وأنهم يسلكون سلوكهم الشاذ مختارين .

هل يمكن علاج هذا الشذوذ الطبيعى ؟ من سنتين اثنتين كان العلماء يقولون : إن العلاج مستحيل ، ولذلك نقلت هذا التقرير فى كتاب سابق لى[١] نشر من أربع سنوات ، فقلت إنه « مرض طبيعى يستحيل علاجه » . ولكن فى سنة ١٩٥١ دارت مناقشة طويلة بين بعض الأطباء والنفسانيين البريطانيين[٢] ، اتضح فى نهايتها أن القول بالاستحالة المطلقة ليس صحيحا ، ففى بضعة أحوال قليلة أمكن علاج الالتواء الطبيعى بالتغذية الهرمونية وبوسائل أخرى . ولكنها أحوال قليلة جداً ، والعلاج بالغ الصعوبة باهظ الغلاء . فما زلنا نستطيع إن نقول إن علاج الشذوذ الطبيعى إن لم يكن مستحيلا فهو نادر الحدوث عسير التحقيق .

هذا رأى العلماء المختصين ، وعلينا أن نقبله ، فنسلم لهم بأن الشذوذ الجنسى الطبيعى ليس من ذنب المصاب فلا عليه مسئولية أخلاقية ، ولا يجدى عقابه ، ولكن عدداً من الكتاب يستغلون هذه الحقيقة ليقرروا أننا يجب علينا إذن أن نترك هذا المصاب يفعل ما يشاء ويحقق رغبته الجنسية بالطريقة الوحيدة التى يستطيعها مغمضين العين عن سلوكه ، وهذا منهم فى اعتقادى إسراف لا يقبل ، نسلم بأن هذا المسكين لا ذنب له فيما ابتلى به ، ونسلم بأنه لا يستحق العقاب وبأن العقاب على أى حال لا فائدة منه ، ولكن ما ذنب المجتمع حتى يطلب إليه أن يتحمل هذا السلوك الشاذ الذى يحدث به فساداً كبيراً واعتداء على الغلمان الأبرياء وزعزعة لعدد من أهم مقاييسه الخلقية ونظمه الاجتماعية ؟

نسلم بأن المجذوم مثلا لا ذنب له فى جذامه ، وبأن من الظلم والحماقة

---

(١) ثقافة الناقد الأدبى . لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٩ص ١٠٧ — ١١٩ . ويستطيع القارئ أن يرجع إلى هذا الفصل إن أحب أن يزداد فهما بالاختلالات الجنسية .

(٢) انظر أعداد مجلة « نيوستيتسمان » لشهور سبتمبر واكتوبر ونوفبر ١٩٥١ .

أن يعاقبه القانون عليه ، ولكن ما ذنب المجتمع حتى يطلب إليه أن يتحمله وأن يتركه يمرح طليقاً بين جوانبه ينشر مرضه الذريع ويعدى غيره من الأبرياء ؟ بل للمجتمع الحق كل الحق ، لا فى العقاب ، بل فى العزل . وقل نظير ذلك عن ذوى الشذوذ الجنسى ، للمجتمع الحق فى أن يعزلهم بمنأى عنه وأن يقيد من حريتهم بما يمنع تأثيرهم الضار من أن ينتقل إلى غيرهم .

أضف إلى ذلك أن الاضطراب الطبيعى ليس السبب الوحيد للشذوذ الجنسى ، فهو لا يسبب إلا حالات قليلة منه ، ومعظم الشاذين لا يصدر شذوذهم عن التواء جسمانى لا يمكن علاجه أو يعسر ، بل يصدر عن أسباب نفسانية أو اجتماعية يستطاع إصلاحها ويمكن تلافيها ، وهذا ما نحاول الآن أن نبينه .

فالنوع الثانى من الشذوذ ينشأ عن عوامل نفسانية ، أهمها تربية خاطئة ربيها الطفل فى صغر سنه فجرته إلى السلوك الشاذ إذ كونت فيه عقدة نفسانية صعبة ضد مواصلة النساء ، ولو لقى تربية سديدة حكيمة لما انساق فى هذا الطريق الملتوى .

فمن ذلك إسراف الأم فى تدليل طفلها . صحيح أن هذا الطفل يكون بطبيعة تكوينه ذا حساسية مرهفة ، ولكن اولا تدليلها له تدليلا مفرطاً وإغراقها إياه فى لجج من الحنان الكاذب لما التوى . فهذه الأم الجاهلة أسرفت فى إحاطته بحنانها حتى خنقته بهذا الحنان خنقاً ، تريده أن يظل طول حياته متشبثاً بأهــداب « فستانها » كما يقول المثل : وكثيراً ما يكون هذا الطفل وحيد أمه ، أو يكون الذكر الوحيد فى أسرة كل أطفالها الآخرين إناث ، أو يكون أصغر إخوته ، وكثيراً ما تنشئه أمه تنشئة البنت ، فتطيل شعره وتلبسه ملابس البنت وتخاطبه بضمير التأنيث . فحين يشب هذا المسكين يشب ضعيفاً عظيم الميوعة فيسقط فريسة سهلة للغاصبين من الرجال .

وفى أحوال أخرى تمنعه أمه من مصاحبة النساء لغـيرتها الشديدة عليه وإبائها أن تتودد إليه أنثى غيرها ، فيظل شديد الهيبة للجنس الآخر

ينفر من الإناث ويذعر من صحبتهن ولا يجد راحته وأمنه إلا فى مصاحبة الرجال .

ومن الغريب أن الشذوذ النفسانى قد ينشأ عن عكس السبب ، عن إهمال الأم لولدها وعدم تقديمها إليه ما يحتاجه من الرعاية والحب ، إما لأنها تعشق أباه عشقاً شديداً ، أو لأنها طلقت من أبيه أو أرملت فتزوجت غير أبيه . وجميعنا بنا غيرة جنسية على أمهاتنا كما استكشف علم النفس الحديث ، وأمثال هذه الأحداث قد تزيدها استعاراً فتبلغ حداً طاغياً ولا يستطيع الولد أن يتخلص منها طول حياته ، فتكون سبب نفوره عن جميع النساء .

وفى كل هذه الأحوال يتعلق الطفل بأمه تعلقاً شديداً ، وحين يشب يعجز عن التخلص من هذه العلاقة(١) والاستواء على قدميه والاستقلال بشخصيته واستكمال رجولته ، ويبقى طول حياته يحن إلى الأم ويتوق إلى حمايتها ، فتكرهه هذه العقدة فى سائر النساء وتعجزه عن مواصلتهن بالمواصلة الطبيعية بين الرجل والمرأة .

وربما لا ينتج الشذوذ عن مسلك الأم ولكن من أثر أب زائد القسوة عظيم السيطرة ، ويكون الطفل رقيقاً حساساً بطبعه ، فيخاف أباه الفظ الغليظ خوفاً شديداً ، ثم يحول خوفه هذا من شخص معين هو أبوه إلى صفة « الذكورة » نفسها ، فيكرهها أشد كره ، ويسعى فى أن يتجرد هو منها فيحول نفسه بالتدريج إلى مخنث . فإن عقله الباطن قد رفض أن يلعب دور الذكر فى الحياة وآثر أن يلعب دور الأنثى الرقيقة المستسلمة .

وهناك أخيراً أسباب نفسانية أخرى قد تنفر الشاب من صحبة النساء ، وهى خوفه الشديد من أن يصاب بالأمراض السرية ، أو فشله

---

(١) تسمى رابطة الأم **mother-fixation**

فى تجربة واحدة مع النساء فأحس بالخزى والمرارة وكرههن ونفر منهن وآثر باقى حياته أن يتصل بأفراد جنسه .

كل هذه عوامل نفسانية قد تسبب الشذوذ الجنسى ، وفى جميعها لا يحدث الشذوذ عن التواء جسمانى وإنما يتولد عن عقدة نفسانية صعبة تعجز المصاب عن الاستمتاع بالعلاقة المعهودة مع المرأة . فلننظر الآن فى النوع الأخير من أنواع الشذوذ ، وهو الذى تسببه ظروف اجتماعية معينة ، أى ليس المسئول جسم الفرد أو حالته النفسية بل حالة المجتمع الذى يعيش فيه .

وهذه العوامل الاجتماعية لها ظواهر متعددة ، فأول ظاهرة نلاحظها من هذا الصنف هى أنه فى بضعة أحوال معينة يقتضى نظام المجتمع أن يعيش عدد من الذكور بعضهم مع البعض مدة طويلة منفصولين عن الإناث ، والعكس أيضاً يحدث فتعيش مجموعة من الفتيات بعضهن مع البعض مدة طويلة منفصولات عن الذكور . وأهم هذه الأحوال ثلاثة : بين غلمان المدارس أو فتيات المدارس حين يصلون أو يصلن طور المراهقة ، وبين جنود الجيش ، وبين المسجونين أو المسجونات فى سجون الرجال أو سجون النساء .

لذلك يكثر الانحراف الجنسى فى هذه الجماعات دائماً ، فى كل أمة وفى كل عصر . ولكنها كما ترى حالة وقتية سببها حرمان كل من الجنسين من المصاحبة الطبيعية للجنس الآخر ، وخصوصاً حين يحدث هذا الحرمان فى فترة عنيفة من النمو الجنسى كفترة المراهقة . وحين ينتهى هذا الظرف الخاص ، أى حين ينتهى الولد من مدارس البنين والبنت من مدارس البنات ، وحين يخرج السجين أو السجينة من السجن ، وحين يتم الجند فترته العسكرية ، يعود كل منهم إلى مجرى الحياة الطبيعى المختلط فتنتهى أعماله الشاذة ويعود كما هو فى صميمه فرداً عادى السلوك .

فأثر هذه الحالات وقتى فى الأغلب ، ولكن فى بعض الأحيان يستمر

هذا الأثر وينشأ تقليد من الشذوذ الجنسى يبقى طويلا بعد انقضاء الحالة الخاصة التى أحدثته .

ولنضرب على ذلك بضعة أمثلة . انتشر اللوط بين الجنود فى جيوش نابليون العظيمة التى فتح بها أوربا ، وحتى بعد انتهاء عصره وانحلال جيوشه بقى تقليد الشذوذ الجنسى بين الرجال الفرنسيين زمناً طويلا ، حتى أن بعض الباحثين يعتقدون أن هذا التقليد موجود إلى يومنا هذا ويرون أنه سبب ما يلاحظ فى فرنسا المعاصرة من سهولة الشذوذ بين الرجال وتسامح الرأى العام إزاءه وتساهله فى النظرة إليه وخصوصاً إذا قارناه بالرأى العام فى بريطانيا مثلا .

انتشر الانحراف أيضاً فى الجيوش العظيمة التى جندها غليوم إمبراطور ألمانيا ، ثم بقى أثره طويلا فى ألمانيا بين الحربين العالميتين حتى أنه فى العشرينيات من القرن الراهن كان وجود العاهر الذكر من أبرز مظاهر الحياة الليلية فى برلين .

ثم نشأ عن الحرب العالمية الأولى وقتلها الملايين من رجال ألمانيا أن زاد عدد الإناث على عدد الذكور زيادة كبيرة فانتشر الانحراف فى نساء تلك الأمة .

ومن هذا الصنف أيضاً ما نجده فى تاريخ القرون الوسطى فى حياة الأديرة من انتشار الشذوذ بين الرهبان لما ضعف تأثير الدين وكان نظام حياتهم يحرم عليهم الزواج فلجأوا إلى ذلك المسلك الشاذ . وكذلك ما حدث فى تاريخ أمريكا الحديثة فيما يسمى « هجرة الذهب » حين تقاطر ألوف الرجال على الهجرة إلى مواطن الذهب المستكشفة وكانوا فى الغالب لا تصحبهم نساؤهم .

والخلاصة أنه فى الأحوال الاجتماعية التى يعيش فيها أفراد من جنس واحد مدة طويلة مفصولين عن أفراد الجنس الآخر تنشأ دائماً ظاهرة الشذوذ الجنسى وتنتشر ، ولكن أثرها الغالب وقتى يزول بزوالها وإن كان أحياناً يبقى زمناً طويلا بعد انتهاء الحالة التى أنتجته .

والآن نأتى إلى نوع آخر من الظروف الاجتماعية التى يشيع فيها الشذوذ الجنسى . وفى هذا النوع لا ينشأ الشذوذ عن انفصال الذكور والإناث مدة طويلة ، بل ينشأ عن بدء انحلال حضارة ما من الحضارات الإنسانية .

فحين تصل حضارة ما إلى طور نضجها ثم تبدأ فى الانحلال ، نجد المجتمع يصاب بآفات خلقية كثيرة منها انتشار الانحراف الجنسى . أسباب ذلك متعددة ، منها اضطراب المقاييس الخلقية ، وانتشار الشك والاستهانة بالتقاليد الموضوعة ، حتى لا يميز الكثيرون بين صحيحها وزائفها فيتحدونها جميعاً ، ووصول الترف والتنعم إلى أقصاه بسبب الغنى الواسع وهدوء أحوال الدولة وزوال أخطارها ، فيلجأ بعض المترفين إلى تجربة أنواع جديدة من اللهو واستكشاف فنون مختلفة من اللذة .

ولذلك نلاحظ ذيوع الشذوذ فى كثير من الحضارات الإنسانية التى عرفها التاريخ . نلاحظه مثلا فى الحضارة المصرية القديمة ، حتى وصل الأمر أن نسب قدماء المصريين الشذوذ إلى بعض آلهتهم ، ومعنى هذا أنهم قدسوه وأعطوه صبغة إلهية . ونلاحظه فى الحضارة الإغريقية ، حتى أن الإغريق لم يسامحوا الشذوذ فحسب بل احترموه وأجلوه فجعلوا حب الرجل للرجل هو الحب المثالى ووضعوه مرتبة أرفع من حب الرجل للمرأة وعدوا هذا حباً عادياً لا امتياز فيه ، ولذلك يسمى ذلك النوع من الحب « الحب الإغريقى » **Greek Love** .

وكان من أعظمهم ارتباطاً به وإجلالا له فيلسوفهم الكبير أفلاطون ، كما يتضح بخاصة فى كتابه « حفل الشراب **Symposium** » .

وانتشر الشذوذ أيضاً فى أوربا فى عصر النهضة ، وبلغ من تردى الشخصيات الكبيرة فيه أن احتاج دانتى فى « الكوميديا الإلهية » إلى أن يخصص جزءاً كبيراً منها لوضعهم فى النار ، فعرض للعلماء والأدباء فى كانتو رقم ١٥ وللمحاربين والسياسيين فى كانتو رقم ١٦ . كما أن

الأمر كما ذكرنا فى فرنسا المعاصرة التى يغلب على الظن أن حضارتها فى طور انحلال .

وهذا يقودنا إلى الظاهرة الأخيرة التى نريد دراستها فى هذا الموضوع ، وهى انتشار الشذوذ الجنسى بين طبقات الفنانين .

الحقيقة التى يشهد بها التاريخ هى أن عدداً كبيراً من رجال الفن ، من شعراء ودراميين ، وموسيقيين ومغنين ، ورسامين ومثالين ، وغيرهم من الفنانين ، كانت بهم غرابة جنسية . إما أن حدتهم الجنسية كانت أعظم بكثير مما عند الناس العاديين ، فتهالكوا على النساء بإفراط زائد ، وإما أن هذه الحدة المتطرفة لجأت إلى وسائل شاذة عجيبة الالتواء لإشباعها .

لم حدث هذا ؟ قد تكون أسبابه متعددة ، منها البيولوجى ومنها النفسانى ومنها الاجتماعى . فالكثيرون منهم يبدو أنهم مضطربون فى طبيعة تكوينهم ، بل ربما يحق لنا أن ندعى أنه لولا اضطرابهم هذا لما كانوا ممتازين فى الفن . والفنان على أى حال عظيم الحساسية مرهف الأعصاب ، ومظهر من مظاهر هذا الإرهاف أن الحاسة الجنسية عنده أحد مما لدى الناس العاديين ، ولذلك هى أكثر تعرضاً للاضطراب والالتواء . أضف إلى ذلك ما يصادف بعضهم من ظروف خاصة فى طفولتهم ، ونوع الأوساط الفنية « البوهيمية » التى يعيشون فيها . وهى أوساط تخالف الكثير من تقاليد المجتمع وتتحدى الكثير من مقاييس الأخلاق التى يطيعها الآخرون ، وكثيراً ما تجمع فى هذا التحدى حتى ترتكبه لذاته .

هذا ويظهر أن هناك ارتباطاً قوياً بين الحاسة الفنية والحاسة الجنسية ، فإذا اشتد توتر الأولى زادت هذه الثانية حدة ومالت إلى الاضطراب . والنتيجة التى لا شك فيها هى على أى حال ما تؤكده دراسة عظماء الفن ، أن الكثيرين منهم شذوا فى سلوكهم الجنسى ، لا نقول كلهم ، فهذا

غير صحيح . ولا نقول معظمهم ، فهذا يحتاج إلى إثبات احصائى لا سبيل لنا إليه . وإنما نقرر مطمئنين أن حكمنا ينطبق على عدد عظيم منهم فى كل التاريخ الثقافى للإنسانية ، من سقراط إلى أندريه جيد ، ولا نتحدث عن الأحياء فالحديث عن الأحياء غير مقبول .

يقول الأستاذ كنث ووكر فى كتاب مبسط عن حقائق الجنس(١) : « بعد النهضة الأوربية ازدهر الشذوذ الجنسى ، وكان السبب الأكبر فى هذا الازدهار أنه انحراف ينزع إليه المثقفون والفنانون . فبعض الأسماء العظمى فى سجـل الشهرة الفنية أسماء أفراد استمتعوا بنفس جنسهم . وفى هـذه الطبقة من الأفراد لا يزال الانحراف شائعاً إلى يومنا هذا ، وقد قال هافلوك أليس إن الموهبة الفنية بمختلف صنوفها ، وكذلك حب الموسيقى ، توجد فى عدد كبير من الملتوين المتعلمين يقدر نسبته بثمانية وستين فى المائة » .

والأستاذ ووكر طبيب وعالم بيولوجى . فلننظر الآن فيما يقوله بعض رجال الأدب والفن أنفسهم . ففى كتاب للروائى الإنجليزى الكبير سمرست موم يسجل فيه خلاصة تجاربه ومشاهداته فى حياته الطويلة (٢) ، يقول فى الفصل العشرين : « إن الحاسة الجمالية لها ارتباط كبير بالغريزة الجنسية ، وتشهد على هذا الحقيقة التى يسلم بها عموماً ، وهى أن أولئك الذين يمتلكون حاسة جمالية ذات إرهاف ممتاز ينحرفون فى سلوكهم الجنسى عن السلوك العادى إلى درجة باثولوجية » .

وفى رواية مشهورة للروائى المفكر المعروف ألدوس هكسلى(٣) « هناك عدد كبير من الناس ، وهم فى العادة أكثر الناس ثقافة وتحضراً وتهذيب ذوق وبراعة ذكاء ، ينزعون إلى الانحطاط ويفعلون كل ما من شأنه أن يلحق بهم الضعة والزراية ، فى مباذل جامحة التهتك

---

(١) ص ١٢٨ طبعة بليكان Kenneth Walker : The Physiology of Sex.

(٢) Somerset Maugham : The Summing Up.

(٣) Aldous Huxley : Point Counter Point.

وتعهر مفرط القسوة على النفس ومصاحبة عابرة لأفراد غــلاظ من الطبقات السفلى . فالتهذيب الثقافى والجمالى المفرط قد يشترى بثمن باهظ من الانحطاط الغريب فى طريقة التنفيس عن الانفعال » . ثم ينسب إلى أحد أشخاص الرواية هذا الحكم « عقل رفيع وكشح وضيع ، كلما سما أحدهما انحط الآخر » .

وفى أوربا المعاصرة كثيرون ممن لا يقتصرون على تسجيل هذه الظاهرة عن الفنانين الممتازين ، بل ينادون بأن يغتفرها لهم المجتمع ويغمض العين عنها لقاء ما يؤدون إليه من خدمات جليلة . نكتفى بأن نذكر منهم الناقد الفنى كلايف بل . وهو رجل يخالفه الكثيرون فى آرائه عن فن الرسم ولكن يجمع الكل على ثقافته وإرهاف ذوقه الفنى . فهذا الكاتب يدرس فى مؤلف له مقومات الحضارة[1] ، ما الصفات التى تتحقق فى مجتمع ما فتجعله متحضراً . فيشير فى كتابه إلى هذه الحقيقة ، أن عدداً عظيماً من رجال الفن أغرم بالذكور . ثم يعلن رأيه أنهم يجب أن يسامحوا وأن يدع لهم المجتمع نوع معيشتهم الشاذ كضريبة يؤديها إليهم نظير أياديهم الطولى عليه .

ولكن بعض الفنانين لا يكفيهم هذا ، لا يقنعهم أن يساموا بأن شذوذهم نقيصة يعترفون بها ويرجون صفح المجتمع عنها ، بل يأخذهم العناد فيحاولون تبريره والدفاع عنه ، فهم لا يعدونه عاراً يخجل منه أو ذنباً يعتذر عنه ، بل يعتبرون شذوذهم مظهراً فنياً رفيعاً لسموهم على البشر العاديين وامتيازهم على الدهماء . ثم يسترسلون فيعدون الاتصال بالنساء شيئاً عادياً مبتذلا لا امتياز فيه يفعله السوقة وعامة الناس كما يتصل الحيوان الذكر بالحيوان الأنثى . ويجدون فى اتصالهم بالذكور لذة رفيعة وفى صحبتهم لهم صداقة روحية نبيلة سامية .

وقد سمعنا الكثيرين منهم يطرقون هذا الباب منذ فلاسفة الإغريق ويدعون أنهم يأتون نوعهم من التلذذ الجنسى مختارين لا مضطرين ،

---

(١) Clive Bell : Civilization.

لأنهم يفضلونه على اللذة العادية الرخيصة المبتذلة بين الرجال والنساء . ولعل أقواهم دفاعاً فى عصرنا الأديب الفرنسى العظيم أندريه جيد .

فقد وضع أندريه جيد كتابه « كوريدون »(١) للدفاع عن حب الغلمان . وفيه ينفى أن هذا الحب شذوذ أو التواء ، ويحاول أن يثبت أنه حب جميل نبيل ملىء بالعواطف الرائعة وآيات المودة والنبل والتضحية وإنكار الذات فى سبيل الغلام المحبوب ، وقد عرف به عدد من أنبل الرجال وأذكاهم وأكثرهم وقاراً وجلالا ، وإنما هو المجتمع بتقاليده الكاذبة ونفاقه البغيض يضطهده ويعده شاذاً وضيعاً منكراً . وينفى أنه يذيع فى فترات الانحطاط ويدعى أنه ينتشر فى أوج ازدهار الحضارة كما حدث بين الإغريق زمن بركليس ، والرومان زمن أوغسطس ، والإنجليز زمن شكسبير ، والطليان زمن النهضة والفرنسيين زمن النهضة ثم فى حكم لويس الثالث عشر ، والفرس أيام حافظ . . . إلخ . وفى هذه العصور الراقية كان حب الغلمان علنا ومقبولا قبولا رسمياً .

وإنما أطلنا فى شرح رأيهم لأنه يعبر عن وجهة نظر شاعرنا العربى . فأبو نواس حاول أيضاً أن يبرر شذوذه بأنه شىء جميل مهذب متحضر أنتجته الحضارة العباسية الراقية ولم يكن يعرفه العرب الجهلاء الأجلاف ذوو الفظاظة والخشونة . وترى هذا فى رائيته :

دع الرسم الذى دثرا يقاسى الريح والمطرا

وفيها يدعو إلى الأخذ بأسباب المدنية الجديدة والتنعم بنعمها المبتدعة ، ويعد من هـذه النعم الرقيقة المهذبة حب الغلمان ، حتى يدعى أنه لو عاد الشاعر الجاهلى القديم المرقش إلى الحياة لترك الغزل بالنساء وجنح إلى حب الذكور .

ولعل خير وسيلة لمناقشتهم أن نبدأ بادعائهم أنهم يسلكون مسلكهم الشاذ مختارين لأنهم فكروا فوجدوه أسمى وأروع . فهـل يأتونه

---

(١) **Andre Gide : Corydon** وقد نقلنا من الترجمة الإنجليزية المطبوعة فى لندن سنة ١٩٥٢ .

مختارين حقاً ؟ بل هى تلك الأسباب المتنوعة التى شرحناها . من اضطراب التكوين الطبيعى ، أو المرض النفسانى ، أو عدوى البيئة البوهيمية ، أصيبوا بأحدها أو بجميعها فلوت سلوكهم عن الطريق الطبيعى المقبول . وما أن ندرك هذه الحقيقة حتى ندرك حقيقة دفاعهم الطويل ، فهو كله « تبرير » بالمعنى النفسانى الدقيق لهذا الاصطلاح[1] . هى محاولة هسترية يحاولون بها أن يزينوا لأنفسهم — قبل أن يزينوا لغيرهم — مرضهم الوبيل الذى ابتلوا به . فحديثهم فى تفضيل الغلمان على النساء يذكرنا بالثعلب الذى عجز عن الوصول إلى العنب فادعى أنه حامض ، أو ذلك الآخر الذى فقد ذيله فحاول أن يغرى زملاءه بأن يقطعوا ذيولهم لأن شكلها قبيح .

لسنا ننكر أنهم يجدون فى نوع تلذذهم نشوة لا يجدونها فى النوع المشروع ، ولكن هذا نفسه إنما نشأ عن التوأهم وعجزهم عن أن يحققوا فى الاتصال الطبيعى بين الجنسين ما يحققه الناس الصحيحو التكوين المعتدلو المزاج .

* * *

نستطيع بعد هذا العرض لأسباب الشذوذ الجنسى أن نأتى إلى شذوذ أبى نواس فنحاول استكشاف منابعه . أكان شذوذاً باثولوجيا نشأ عن اضطراب تكوينه الجسمانى منذ بداية خلقه ؟ أم كان التواء نفسانياً سببته تربيته وأحداث طفولته ؟ أم نمته فيه الظروف الاجتماعية التى شاعت فى عصره ؟ أم تعاون أكثر من واحد من هذه العوامل على إحداثه وإبرازه ؟

فى وسعنا أن ندعى أن شذوذه كان اضطراباً جسمانيا فى طبيعة تكوينه ، وأن نسوق على هذه الدعوى شواهد وجيهة . أولاها ما نقله القدماء من وصفه الجسمانى ، يصفون رقة بشرته ونعومة جسمه ودقة أطرافه ، ويصفون جمال وجهه ورشاقة حركاته ، ويصفون عموماً حسن بدنه ولطف قده ، ويذكرن قصصاً شتى عن افتتان الناس بجماله

---

(1) Rationalization

فى حداثته . وقد يجوز لنا أن نرى فى كل هذا الوصف طبيعة أنثوية واضحة .

وقد نستطيع أن نعزز هذا بما يروى عن حداثته من قصص كثيرة تشهد بأن التواءه ظهر فى سن مبكرة ، ويبدو منها أنه أسلس قياده لمعظم من طلبوه بسهولة غريبة وبلا تمنع . وأنه هو أيضاً افتتن بالغلمان الملاح فى هذه السن المبكرة . انظر القصص التى تروى عن هذا الطور فى أخبار ابن منظور من الصفحة السابعة إلى الصفحة الثانية عشرة .

وفى صفحة ٤٩ من ابن منظور أيضاً قصة تدل على مطاوعته فى حداثته . وفى أولها هذه الجملة « فإذا نحن بغلام من أحسن الناس وجهاً وأحسنهم قداً وهو يتثنى . » تأمل فى قول الراوى « وهو يتثنى » .

ومن الطريف أن نلاحظ فى هذا المجال أن القصص التى تروى عن بدء اتصاله بوالبة يقرر بعضها أن أبا نواس طالما تشهى لقياه ، وأنه كان عازماً على الخروج إلى الكوفة وإلى بغداد من أجله . انظر ابن منظور ص ٨ والجزء الرابع من ابن خلكان ص ١٩٣ . بلى هناك روايات تقرر أن أبا نواس هو الذى ذهب إلى والبة وتقرب إليه وقدم إليه نفسه ، انظر ابن منظور ص ١١ . وهذا كله يدل على أن والبة لم يكن البادئ بإفساده ، بل ربما كان لديه نزوع طبيعى إلى هذا السلوك قبل أن يلقاه .

كل هذه الشواهد قد تعزز قولنا لو رجحنا أن الأصل فى شذوذه التواء جسمانى فى أجهزته الجنسية أو الغدية ، ولكننا لن نستند على هذا التعليل ، فليس فى كل ما مر قوة الدليل القاطع الملزم بالإقناع ، وجميعه لايزيد عن قرائن وجيهة ، وليس أبو نواس بين أيدينا حتى ندفع به إلى عالم باثولوجى أو طبيب ليفحص أجهزته ، والذى لا شك فيه على أى حال أننا نستطيع أن نجد فى ظروف نشأته ونوع تربيته وأحوال عصره تعليلا كافياً لشذوذه ، وهذا ما نتطرق الآن إلى شرحه .

فأول ما يجب أن نلاحظه فى هــذا الشأن إرهاف حسه وتوتر

أعصابه ، فهذه صفة نعرفها معرفة اليقين . ربما لا يكون أبو نواس قد ولد بشذوذ جنسي مستأصل فى جبلته ، ولكنه من غير شك ولد رقيق التكوين مشحوذ الأعصاب بالغ الحساسية ، وإلا لم يكن الشاعر الذى نعرفه فى حدة شعوره وسرعة تأثره ودقة استجابته الشعرية لمؤثرات حياته . ومثل هذا الطفل المستوفز الإحساس يكون عظيم التأثر بأحداث طفولته ، فصفحة نفسه غشاء بالغ الرقة تنطبع عليه تجاربه العاطفية انطباعاً عميقا وتهز كيانه الروحى هزاً عنيفاً . فأى أحداث حدثت له فى صباه ؟

توفى والده وهو لا يزال طفلا صغيراً ، فنشأ لا يجد له أبا يرعاه رعاية الأبوة ويمد له كنف الرجولة ويضع أمام عينه قدوة الذكورة القوية المستقلة . ولم يكن له سوى أمه يهرع إليها ويلتمس فى صدرها الحماية والغوث . ومثله فى رقة تكوينه وفرط حساسيته وسرعة تأذيه يحتاج إلى قدر مضاعف من الحب والحدب والملاطفة .

ونحن لا نعرف هل أمدته أمه بما يحتاجه من العطف أو لا . والتخمين فى هذا المجال لا يجدى لأنه لا يسلم إلى أساس ثابت . فجدير بنا أن نلتزم ما هو معروف منقول من أخباره . قد تكون أمه أعطته كل ما يبغى من الرعاية والحنان ، بل قد تكون أعطته أكثر مما يصلح له وأسرفت فى حبه وحمايته ، وهذا لا يكون غريباً من امرأة تفقد بعلها فتنصرف بكل أنوثتها المحرومة العطشى إلى ولدها اليتيم . وقد تكون انصرفت عنه وأهملت تربيته وتلهت بشئون معيشتها وبالرجال ، وهذا الفرض ليس غريباً كذلك ، وقد نجد له معززاً فيما يروى عن اشتغالها بنوع من الصناعة اليدوية ، من عمل الصوف ونسج الجوارب والأخراج أو صنع الخيزران . وفيما يروى عن اتصالها بالرجال حتى تعدها بعض الروايات قوادة فتحت بيتها لتعارف الجنسين . كلا الفرضين جائز ، فلننتقل إلى الحدث الثانى العظيم ذى التأثير البين فى نفسيته وهو زواج أمه بعد زمن وجيز من رجل آخر .

وهنا نجد أنفسنا على أرض راسخة نستطيع أن نبنى عليها ، فسواء أكانت أمه قبل زواجها الثانى قد أظلته بما يحتاجه من الحنان ، أم كانت لم تعطه من ذلك شيئاً ولهت عنه ، فإن زواجها هذا قد حرم الطفل الحساس حرماناً نهائياً من ملاذه الوحيد فى طفولته الضعيفة العاجزة . ولا شك أن هذا حدث يضطرب له اضطراباً شديداً ويجزع منه جزعاً مميتاً . فمثله لا يطيق أن يشركه فى حب أمه رجل آخر ، بله رجلا أجنبيا عنه .

وهكذا ييأس من أمه اليأس التام ، وينقطع أى أمل قد يكون استبقاه فيها ، والطفل العادى إذا انتزعت منه أمه بهذه الوسيلة أحس قدراً عظيماً من السخط واعتقد أنه قد ظلم ظلماً بشعاً وانتزع منه شىء يملكه وله فيه الحق الأوحد ، فما ظنك بطفل كأبى نواس . . .

إلا أن السخط والشعور بالظلم ليسا كل شىء ، فإن الطفل يحس بغيرة شديدة آكلة ، نعنى الغيرة الجنسية من هذا الرجل الغريب الذى يستحوذ على والدته ، فإذا عرفنا أن الطفل العادى يحس بالغيرة على أمه حتى من أبيه ، أدركنا مقدار الغيرة المستعرة التى يحسها كل طفل ضد رجل أجنبى يخلف أباه فى مضجعه الزوجى .

أما طفل فهو « هاملت » صغير فى شعوره نحو زوج أمه ، وفى شعوره نحو أمه نفسها . ولكن أبا نواس لم يكن أى طفل وكفى ، بل كان طفلا ممتاز الحساسية زائد الحدة العاطفية عن القدر العادى . لا غرو أن يكون إحساسه بالغيرة إحساساً مضاعفاً . وهذه الغيرة الواخزة هى التى ستنفره عن جميع النساء .

فهو يحس باشمئزاز شديد كلما فكر فى العلاقة الجنسية بين الرجال والنساء . مجرد هذا التفكير يملؤه بالاستشناع والكراهية ، وسبب هذا أنه يتمثل أمه « الخائنة » فى كل أنثى يلقاها ، ولقد ينسى هذا الكره حيناً أو يحاول أن يتغلب عليه ، فيحاول أن يتصل بامرأة ، ولكن ما إن تواجهه أنوثتها حتى يثور اشمئزازه على أشده وأعنفه ، فيتبخر كل شبقه وينصرف عنها ، إلا أن تسمح له بأن يواصلها مواصلة الذكور

وشعور الاشمئزاز هذا هو الذى يكمن من وراء أشعاره الكثيرة فى ذم الأنثى وتقبيح وصالها . فإن عدنا إلى تلك الأشعار وجدنا شعور الكراهة والاستبشاع هذا واضحاً قوياً ، وإنما نحتاج إلى قدر من التأمل كيما نتعرف سببه الحقيقى .

أما هو فيدعى أن سبب كرهه للنساء هو حيضهن ، وأنه يفضل الغلمان لنقائهم من هذا الدنس ، ولأنهم لا يصابون بالحبل :

لا أبتغى بالطمث مطموثة ولا أبيــع الظــبى بالأرنب
لا أشــتهى الحيض ولا أهله غيرك أشهى منك فى المركب

* * *

أيسر ما فيه من فضـــــائله أمنك من طمثه ومن حبله

ولكننا إذا اقتصرنا من هذه الأسباب على ظاهرها لم نجدها مقنعة فليس من يضطره إلى وصال النساء فى وقت طمثهن المحدود . وخوف الحبل احتجاج ضعيف وخصوصاً فى مثل عصره ، فما كانت القيان المعربدات يصدهن أو يصد الناس عنهن خوف الحبل ، وهذا احتجاج لا يقنع على أى حال ضد الزواج الشريف الذى لا يجر الحمل فيه عاراً ولا أذى ، ولا ضد التسرى المشروع المباح .

السبب الحقيقى إذن ليس الحيض فى حد ذاته ولا الحمل فى حد ذاته ، وإنما ما يومئ إليه الحيض والحمل معاً : الأمومة . وهو يفضل الغلمان ، لا لنظافتهم ولا لأمنه العار والغرم معهم ، بل لعدم اقترانهم بفكرة الأمومة .

وتزداد هذه الحقيقة جلاء حين نتأمل رعبه العظيم من العضو الأنثوى ، وهو رعب يصل درجة عصبية عسيرة :

لا أدخل الجحــر يدى طائعاً أخشى من الحيــة والعقرب

* * *

لســت والله مدخـــــلا أصبعى جحــــر عقــرب

ولا تعليل لهذا الفزع المريع سوى أنه يقود إلى الرحم ، والرحم رمز

الأم الخائنة ، الأم التى حملته وحنت على عظامه الصغيرة فى بطنها الدافئ الآمن المريح ، ثم قذفت به إلى خضم الحياة القاسية وأحلت آخر أجنبياً محله فى الصلة العميقة السرية .

هذا إذن هو السبب الباطن العميق لنفوره من النساء وعجزه عنهن ، أنه يتمثل فى كل منهن تلك الأم ، فهن جميعاً خوانات يبذلن أجسادهن مورداً موطوءاً يدنسه جميع الطارقين . أعد النظر فى قوله :

طمعت فىّ قحبـــــة رب راج مخيّـــب
قلت لمـــا رأيتهـــا : اذهـــبى أنت واغربى
لســت والله مدخــلا إصبعى جحــر عقرب
ابتغى لى مؤاجـــراً واذهبى أنت قحـّــبى

يتضح لك هذا الاشمئزاز القوى والذعر العنيف . وتأمل فى قوله يهجو قينة :

ومظهرة لخلق الله نسكا وتلقانى بدل وابتسام
أتيت قوادها أشكو إليه فلم أخلص إليه من الزحام
فيامن ليس يكفيها خليل ولا ألفا خليل كل عام
أظنك من بقية قوم موسى فهم لا يصبرون على طعام

تر كيف يدفعه كرهه إلى التهكم القارس المسموم .

ولكن تأمل الآن فى شاهدنا الأخير فهو أقواها ، وهو قوله للجارية عنان :

إنى لأهواك ، وإنى جبـــــان أفرق من علمى بغدر القيان
يصلن من واصلنـــه خــدعة بكسرة الطرف ومزح اللسان
لست أرى وصلك أو تحـــلنى ألا تخونى وتفى بالضمـــــان
أو فذرينى وصــلى جاهــلا يلقى من الغيرة فيك الهـــوان

هو كما ترى يهواها ، ويتوق إلى وصلها ، أى يتشوق إليها تشوقاً جنسياً ، ولكن فكرة واحدة تجعله يجبن ويفرق ، وهذه الفكرة هى أنها ستسمح لغيره بجسدها ، وهو لا يطيق هذا « الغدر » و « الخداع » و « الخيانة » فهو يشعر عليها بـ « الغيرة » المعذبة المهينة .

والحق أن كل ما شاهده من حياة القيان العابثة المنهتكة ضاعف من اقتناعه العميق بخيانة المرأة وتقلبها . وهنا نعطى ما نعتقد أنه التفسير الصحيح لقصته المشهورة مع جنان .

اختلف القدماء والمحدثون فى حبه لها . فبعضهم رأى أنه كاذب متكلف لا يخرج عن التعابث والهزل ، وبعضهم بالغ فى هذا الحب حتى جعله الحدث الأعظم فى حياته وجعل فشله فيه الكارثة الكبرى التى رمت به فى هوة اليأس وحملته على الاندفاع فى حياته الفاتكة الماجنة عزاء وسلوى . ولكن الفريقين كليهما قد أخفقا فى نظرنا فى استكشاف الأهمية الحقة لقصته معها .

ونحن نصل إلى المغزى الصحيح للقصة إذا سألنا : لم اختار جناناً فنظم فيها كل هذه الشكوى والمناجاة ؟ هى جارية عفيفة كل ما يروونه عنها يشهد بشرفها ونقائها . ويتجلى لك هذا إذا قارنت أخباره معها بأخباره مع غيرها من القيان اللاتى عرفهن . فأخباره معها تخلوا تماماً من تلك الأحاديث الداعرة والمزح المفحشة التى تجدها فى قصته مع عنان مثلا .

ويخيل إلينا أنها بهرته بهذه العفة الرائعة التى لم يعهدها فى غيرها من النساء اللائى عرفهن . فأثارت فى قلبه أمل الخلاص على يديها من محنته . تمنى أن يتم له بحبها الصلاح فيقوّم من انحرافه ويرجع إلى الحياة العادية السليمة المستقيمة . وله شعر يدل على أنه قضى مدة حين عرفها يحاول أن يصلح أمره ويرعوى عن مجونه من أجلها :

لولا حذارى من جنان　　لخلعت عن رأسى عنانى
وركبت ما أهوى وكم　　أجفو مقالة من نهانى
وخرجت أخبط سادراً　　لم أغن عن حب الغوانى

فهو قد رأى فيها مثال الطهر الأنثوى الذى حطمته أمه ، فأمسك بها كما يمسك الغريق بالخيط الأخير الذى يحمل له أمل النجاة ، وله بيتان يدلان على أنه وضع فيها آخر أمل له ، فإن تحقق نجا وإلا هلك إلى الأبد :

جنان إن جدت يا مناى بما　　آمل لم تقطر السماء دما

وإن تمادى — ولا تماديت — فى   منعاك أصبح بقفـرة رممـا

وقد قال فى استعطافها هذا البيت الغريب الذى يستحق أن نقف أمامه :

لا تفجعى أى بواحـدها   لن تخـلفى مثـلى على أمى

وذكره لأمه بهذه الطريقة الغريبة فى حديثه إليها قد يعزز دعوانا أنه التمس فيها عوضاً عن المثل الأعلى الأنثوى الذى تحطم فى أمه . وقد نظم فيها مقطوعته الرائعة المعدومة النظير فى شعره :

وذات خد مورّد   فضـية المتجـرّد
تأمل العـين منهـا   محاسنا ليس تنفـد
الحسن فى كل جزء   منها معـاد مردد
فبعضـه قد تنـاهى   وبعضـه يتـولد
وكلما عـدت فيـه   يكون بالعود أحمـد
فاشرب على وجه بدر   ريان غـير معربد

وهذه أغنية فى امتداح الجمال الأنثوى تعلو بالنزعة الجسدية فى تأمل فنى رفيع يذكرنا بروائع النحت الإغريقى الذى يتملى جمال الجسم الأنثوى بروح فنية عالية تستكشف سر الجمال الخالد المتجدد وتجليه فى الأشكال المادية .

وحمله حبه لها على أن يحج بيت الله الحرام حجته المشهورة :

ألم تر أننى أفنيت عمـرى   بمطلبهـا ومطلبهـا عسـير
فلما لم أجـد سـبباً إليهـا   يقـربنى وأعيتنى الأمـور
حججت وقلت قد حجت جنان   فيجمعنى وإياها المسـير

وهو كما ترى حج لم يكن خالصاً فى أصله لوجه الله عز وجل ، ولم يخل من العبث ، ولكن ما أن استتب به المقام فى البقعة الطاهرة حتى غلبته نوبة صادقة من الصلاح والتدين نظم فيها أنشودته الدينية البديعة « إلهنا ما أعدلك » . ولا أظننا نبالغ حين نرى فى هذه النوبة الوقتية أثراً من حبه المتطهر .

وخلاصة رأينا فى قصته مع جنان أنه نشــد فى هذه الجارية الشريفة منقذه من فساده وبذل جهداً عنيفاً دام مدة غير قصيرة . ولكنه أخفق ، وسبب إخفاقه أن انحرافه كان قد بلغ درجة لا صلاح له بعدها مهما يبذل من جهد ، ويروون أنها لما رضيت به بعد طول التمنع اشترطت أن يتوب عن اللواط ، فرفض . ولا بد أنه استكشف أنه كان يمنى نفسه بأمنية محتوم لها الإخفاق ، فلقــد صار شذوذه أعسر من أن يقدر على تقويمه ، ولما تجلى له فشله فى هذا الأمل الأخير ارتد إلى غيه كأعنف ما كان .

* * *

من هذا يرى القارئ أننا نعتقد أن أرجح الأسباب لشذوذه عقدته النفسانية التى تكونت فى عقله الباطن حين تزوجت أمه بعد وفاة أبيه . ولكن ربما يسأل القارئ : لم لا نفسر شذوذه تفسيراً أقرب وأسهل بما رآه فى صغره من تعهرها إذ فتحت بيتها لطلاب الهوى على ما تقرره بعض الروايات ؟

وهذا يكون بلا شك تفسيراً أقرب وأسهل . فإننا نستطيع أن نتخيل الأثر الفظيع الذى تخلفه مثل هذه السيرة فى نفسية ولد مرهف الحس شديد التأثر . لا بد أن ذاكرته تختزن مناظر بشعة تنفره عن وصلة النساء إلى الأبد ، ولكن الذى يمنعنا من الاعتماد على هذا التفسير هو أننا لسنا مقتنعين بصحة هذه التهمة ، بل نحن نشك فيها شكا شديداً ، ويخيل إلينا أنها لا تزيد على أن تكون من قبيل التهم الكثيرة الكاذبة التى كانت تشيع فى ذلك العصر بين الشعراء المتهاجين . فما أكثر الشعراء الذين اتهمت أمهاتهم بالفاحشة ، وخصوصاً إذا كانوا من الموالى . وبنفس التهمة رميت أم بشار بن برد ، إن أحب القارئ أن نذكر له مثلا واحداً . ويقوى من ترجيحنا أمران ، أحدهما أن الروايات الأخرى تنسب أم أبى نواس إلى إحدى الحرف التى كسبت بها معاشها . والمرأة التى تحترف

البغاء أو القوادة لا تحتاج إلى ممارسة حرفة أخرى يدوية مجهدة ، ومثل هذه المرأة الصانعة المتاجرة يضطرها عملها إلى الاختلاط بالرجال فتتسع ضدها فرصة الشائعات الكاذبة ، والغالب على هؤلاء النسوة اللائى يرغمن على التكسب أن يكن شريفات بل يكن على قدر كبير من قوة الشخصية والاسترجال كما نشهد فى تجاربنا ، الأمر الثانى أنه لو كانت التهمة صحيحة لاستغلها خصوم أبى نواس من الشعراء الذين هجوه استغلالا طويلا لايهدأ . وهذا ما لا نجده .

ولكن دعنا نتتبع هذا الغلام حين خرج من بيت أمه بهذه العقدة الدفينة ، لنجد الظروف التى تلقاه وتتلقفه خارج البيت غير نافعة فى شفاء هذه العقدة أو رد ذلك العزوف النفسانى ، بل هى على العكس تماماً تتعاون على تقويته ومضاعفته ، وهى التى ستحوله سريعاً إلى شذوذ جنسى مستديم .

فهو يخرج إلى مجتمع برز فيه هذا الشذوذ وبدأ ينتشر ويستشرى خطبه ، فسقط فى براثنه رجال كثيرون . وخصوصاً فى الأوساط الأدبية التى تقود أبا نواس شاعريته الموهوبة إلى الاختلاط بها .

فالمعلمون الذين يلجأ إليهم ، ورجال الأدب والرواية الذين يؤم مجالسهم وحلقاتهم ، والشعراء الذين يتتلمذ عليهم ثم يصاحبهم وينافسهم ، والأغنياء الذين يطمع فى هباتهم ، كان الكثيرون من هؤلاء من ذوى المزاج الجنسى المنحرف ، فتسارعوا إليه وقد بهرهم جماله وفتنهم حسن قده ورشاقة جسمه ونعومته ، فوجدوا فيه نفسية معدة أتم إعداد للاستجابة السريعة الراضية ، ومنهم تعلم هذا السلوك الشاذ .

وهنا يجب ألا نبالغ فى أثر والبة بن الحباب وأمثاله فى إفساده ، فما كانوا ليظفروا هذا الظفر السريع لولا ما شرحناه من أثر نفسى عميق تركه فيه زواج أمه وأعده للشذوذ ، ووالبة خاصة يظلمه القدماء والمحدثون حين يصورونه بصورة الوحش المفترس الذى انقض على هذا الغلام الطاهر البرىء ففتك به ، ينسون أن والبة لم يكن أول من أفسده (ارجع إلى أخبار

ابن منظور لتتبع قصص إفساده قبل لقائه والبة) ، وينسون أنه هو تاقت نفسه إلى لقاء والبة كما تقرر كثير من الروايات ، وأنه هو الذى سعى إليه كما تقول بعضها ، ولا يدركون حقيقة أخرى هامة تتجلى لنا إذا أنعمنا النظر فيما يروى عن صحبتهما ، وذلك أن والبة لم يكن مجرد فاتك أنانى مغتصب ، بل هو قد أحبه وأعزه اعزازاً عظيماً وأحاطه بمزيد من العطف والرعاية والحنـــان واهتم بتعليمه وتثقيفه وبذل جهده فى إنماء عبقريته وإذكاء حسه وصقل شاعريته حينما استكشف فيه معدنها الصادق ، فالحق أنه استعاض بوالبة عن جزء كبير مما حرمه من الرعاية الأبوية والحنان الأموى .

قلنا إن أبا نواس خرج إلى مجتمع ظهر فيه الشذوذ الجنسى وبدأ ينتشر ، وبحثنا لا يتم إلا إذا استعرضنا هذه الظاهرة الاجتماعية العجيبة التى بدأت فى منتصف القرن الثانى الهجرى ثم امتد طوفانها امتداداً جارفاً فى القرون الثلاثة التالية حتى يخيل إلينا أنه ما كاد ينجو منها شاعر أو أديب أو فنان أو وزير أو فرد من أفراد الطبقة الموسرة .

كيف نعلل هذه الموجة الطاغية ؟ لا نستطيع أن ندعى أن كل هذا العدد من الناس قد أصيب بالالتواء الجسمانى الذى ينتج الشذوذ ، فهذا الاضطراب الباثولوجى لا يحدث إلا لأفراد قليلين . ولا نستطيع أن نتلمس فى نشأة كل منهم نظير ما استكشفناه فى طفولة أبى نواس من ظروف تربوية خاصة ، فإن هذا يكون مصادفة بعيدة عن التصديق . ولكننا نعثر على التعليل الصحيح إذا تذكرنا ما يقوله العلماء عن الانحلال الخلقى الذى يطرأ على كثير من الحضارات ، وإذا تذكرنا ما يقولونه عن الارتباط بين الحاسة الفنية والحاسة الجنسية .

فالحقيقة هى أن الحضارة الإسلامية ابتليت بنفس الداء الذى رأيناه فى حضارات أخرى كثيرة حينما بلغت طور نضجها وبدأ يتطرق إليها الانحلال الخلقى ، بل ربما تكون قد اجتمعت فيها أسباب للانهيار الخلقى لم تجتمع فى حضارات أخرى . وأهم هذه الأسباب اختلاط عدد كبير من

الأجناس البشرية المختلفة فيما بينها اختلافاً عظيماً فى الأديان والعقائد ، وفى العادات والتقاليد ، وفى المقاييس الخلقية ، صحيح أن كل حضارة ناضجة فى التاريخ قد تولدت عن اختلاط جنسين أو أكثر من أجناس البشر ، ولكن ما نحسب حضارة أخرى شهدها التاريخ جمعت بين ضفتيها كل هذا العدد من الأجناس والأمم التى حشدتها الحضارة الإسلامية فى رقعة ضيقة من الأرض .

ومن الخطأ والظلم أن نعزو هذا الانحلال الخلقى إلى أثر أمة واحدة بعينها من هذه الأمم التى جمعتها الحضارة الإسلامية ، كما يعزو بعض الباحثين هذا الانحلال إلى الأمة الفارسية مثلا فيقولون إن الفرس هم الذين أدخلوا الشذوذ الجنسى إلى هذه الحضارة ، ويستشهدون بأن العرب من قبل لم يعرفوا هذا الشذوذ . فالحق أن الانحلال الخلقى إنما نشأ عن اختلاط كل هذه الأجناس ، بأديانها المختلفة وعاداتها المتباينة ومقاييسها المتفاوتة ونظمها الاجتماعية العظيمة التنوع والاختلاف، اختلاطا نجم منه كثير من الاضطراب والبلبلة وتولد عنه الشك فى صدور الكثيرين ممن رأوا مقدار الاختلاف بين هذه الأمم فيما تعتقد أنه الحق ، والخير ، وتمسك كل منها بنزعتها ومشربها واعتقادها أنها على صواب وغيرها على ضلال ، فانتهى بعض المفكرين إلى الشك فيها جميعا . وانتشر هذا الشك الدينى والخلقى والفلسفى فى الكثيرين من المثقفين ، وقاد إلى تهاون فى النظرة الخلقية وتساهل فى السلوك .

وفى أثناء هذا كانت الحضارة الجديدة تفعل فعلها فى إرهاف الحس وشحذ الذوق الفنى بما أنتجته من فنون وثقافة حضرية وتنعم فى مرافق العيش . فالشعر الجديد ، والموسيقى ، والغنـاء ، والرقص ، والتفنن فى أنواع الملابس وألوان المآكل ووسائل الراحة والترفه فى المساكن ، وكثرة البساتين والزهور ، وغير هذه من علامات الرخاء وآثار الغنى ومبتكرات الحضارة ، كل أولئك تكون نتيجته إرهاف الذوق وتنشيط الحس وتدقيق الشعور . فتكون العاطفة أشد توافرًا وأعظم

استعداداً للاضطراب وأسهل انحرافاً إلى المسالك الغريبة فى التنفيس والإرضاء .

لا ندعى أن هذا الأثر يعم جميع الناس ، ولكنه على الأقل يصيب أفراد الطبقة الغنية من الملوك والوزراء وكبار التجار وغيرهم من الموسرين ومن لحق بهم وعاش فى كنفهم من الشعراء والكتاب والمغنين ورجال الموسيقى ، ولا ننسى فى هذا كله مؤثراً عظيماً هو انتشار الجوارى .

فقد كان من أثر الفتوح الإسلامية وجود ألوف مؤلفة من الجوارى المختلفات الأجناس والألوان والأقدار والأثمان ، وقد أباح الإسلام للسيد أن يحظى بجاريته التى أسرها أو اشتراها ، وكانت نتيجة هذا أن أصبح الاستمتاع بالنساء أمراً سهلا ميسوراً للكثيرين من الرجال . وخصوصاً أفراد الطبقة الموسرة ومن لحق بهم ، لا يتقيدون فيه بعدد . فبدأ بعض المثقفين يستهينونه ويعدونه شيئاً رخيصاً مبتذلا ، وأخذوا يتلمسون طرقاً أخرى للتنفيس عن عاطفتهم الغرامية وما يصاحبها من حب وإعزاز ومناجاة وشعور بالتآلف والمودة بين المتحابين. لم يجدوا هذا فى الجوارى المبتذلات اللائى يستطيع أن يستمتع بهن كل من يقدر على دفع ثمنهن ، وقد رأيت مقدار اشمئزاز أبى نواس من إباحتهن ، فالتمسوه فى تعشق الغلمان . وزاد من لذة هذا التعشق أنه شىء جديد غريب غير مألوف فيه مسحة الابتكار التى يهواها الذهن الفنى ، وأن تحقيقه يحتاج من المحب إلى سعى وجهد ومحاولة وإلى تضرع إلى المحبوب وتوسل إليه قبل أن ينال رضاه ، وقد سمعت أبا نواس يقول :

ولا سيما وبعضهمو إذا حييته انتهرا

وصادف هذا وجود الغلمان من أبناء الفرس والروم ملاح الوجوه بيض الأجساد ناعمى البشرة ، ممن صقلتهم حضاراتهم القديمة وأكسبتهم فنوناً من الرقة والظرف ، فبدا جمالهم فريداً فتاناً للعرب الخشنين السمر الألوان

القريبي العهد بجفاوة البداوة . وهذا معنى تأكيد أبى نواس بيمين مغلظة أنه لو بعث المرقش لافتتن بهؤلاء الغلمان .

ثم تأمل الآن عاملا آخر هاما ، هو سرعة وصول الحضارة الجديدة إلى طور نضجها . فالحضارة المصرية القديمة ، أو الحضارة الإغريقية ، قد قطعت مئات السنين ترب وتختمر قبل أن تستوفى نموها وتستكمل ازدهارها فلم يكن نضجها حدثاً طارئاً غريباً وإنما تعودت الأمة عليها بالتدريج وتطورت معها تطوراً منتظماً خالياً فى أغلبه من العنف والطفرة . فلم تنتج عنها زعزعة كبيرة فى المقاييس الخلقية إلا حين جاوزت سمتها وبدأت تدخل دور انحدارها . أما الحضارة التى تكونت فى الإمبراطورية الإسلامية فإنها لم تزد على قرن واحد قبل أن يتم احتشاد عناصرها وتجمع مقوماتها . فإن كانت الحضارات الأخرى بصفة عامة تنمو نمواً طبيعيا متدرجاً فهذه الحضارة ظاهرة مبتسرة تولدت معظم عناصرها الأساسية من حشد سريع مخاط لبقايا حضارات سابقة مزجها الفتح الإسلامى الذى يضرب المثل بما تحقق له من سرعة فائقة لم تتحقق فى فتح آخر يعرفه التاريخ ويمتد إلى نظير هذه الحدود المترامية من أقطار الأرض .

فإن تدبرنا هـذه السرعة الخارقة ، وتذكرنا مبلغ التفاوت والاختلاف بين العناصر الجنسية والثقافية التى ضمتها الحضارة الجديدة ، لم نعجب أن نشهد مقدار الزعزعة والاضطراب الذى نتج عنها فى المذاهب الفكرية والمعايير الأخلاقية ، ولم نعجب من ظهوره فى وقت مبكر من هذه الحضارة .

هذه هى الظروف الاجتماعية التى لقيت أبا نواس حين خرج من بيته إلى خضم الحياة ، وهى ظروف لم تؤثر فيه وحده بل فى الكثيرين سواه من الموسرين والمثقفين والفنانين ، فإن تذكرنا ظروف نشأته الخاصة ، وإن ضممنا إليها جميعا ما قد يكون ولد عليه من الاضطراب الباثولوجى ، أدركنا لماذا لم يقتصر فى شذوذه على الدرجة التى نجدها فى كثيرين آخرين من معاصريه ، بل فاقهم جميعاً حدة وعنفاً ، وزاد شعره

الغزلى فى الغلمان على شعرهم تهالكاً واضطراماً . حتى صار العلم الأعظم فى هذا الباب فى الشعر العربى .

* * *

ماذا كان أثر شذوذه الجنسى فى شاعريته ؟ .

قد أشرنا فى الفقرة الأخيرة إلى أثره الأول ، وهو الأثر الأشهر الذى يعرفه الجميع ، وهو امتيازه فى الغزل بالمذكر على سائر شعراء العربية .

وهو يمتاز عليهم فى هذا الباب من حيث الكم والكيف معاً . فليس كمثله شاعر أكثر من نظم المقطوعات فى هذا الفن ، وفى شعره هذا قوة وحرارة تفوقان ما نقروءه لغيره . لا نعنى أنه هو وحده الذى أحب الغلمان حباً صادقاً ، وإنما نريد أن نقول إن حبه هذا يصل إلى درجة من العنف والهيام والتهوس لا نجدها فى غيره . ولا غرابة فى هذا بعد تأملنا فى كل ما اجتمع عليه من أسباب الانحراف مما لم يجتمع على شاعر آخر فى العربية .

ولكن لا يظن القارئ أن هذا الأثر الواضح المعروف هو كل ما أثر شذوذه فى شاعريته . فإن تأثير شذوذه لم يكن أثراً مفرداً فى فن واحد من فنون شعره ، بل كان أثراً شاملا عم كل طبيعته الشعرية وصبغها فى مختلف النواحى .

وسنزداد إحاطة بنواحى هذا التأثير الشامل كلما مضينا فى كتابنا ، ولكننا الآن ننظر فى ناحية واحدة ، وهى عاطفته الجنسية وعاطفته البنوية نحو الخمر .

القارىء الذى يفكر فيما قدمناه فى الفصل الأول من تحليل لهاتين العاطفتين فى موقفه نحو الخمر ، والذى يتأمل فى الحقائق التى شرحناها فى هـــذا الفصل عن شذوذه ، يستطيع أن يستكشف الرابطة بين شعره الخمرى وشذوذه الجنسى . وهى رابطة تشرحها هذه الكلمة

الواحدة « تعويض » بالمعنى النفسانى الدقيق الذى يستعمل فيه هذا الاصطلاح[1] .

فأبو نواس قد عجز ، للأسباب المتعددة التى فصلناها ، عن تحقيق رغبته الجنسية مع النساء . فانحرف إلى الغلمان ، ولكن هذا الانحراف لم يكفه ولم يرضه تمام الإرضاء ، بل كان طبيعياً أن يظل يتحسر فى صميمه على تلك اللذة الطبيعية التى صد عنها ، لم يزل جزء من نفسيته يحن إلى الاتصال بالأنثى ، هذا الاتصال الذى يستمتع به الآخرون من الرجال المستقيمى الطبع . وهذا الحنين يدفعه أحياناً إلى محاولة الاتصال ، ولكن نتيجته الغالبة الفشل والكره وزيادة المرارة .

وقد رأينا كيف حاول محاولة عصبية عنيفة أن يجد فى جنان منقذه من حياته الملتوية ، ورأينا كيف باء بالإخفاق . فهو يلتمس شيئاً آخر يوهم نفسه بأنه أنثى ويتخذه عوضاً وبديلا .

وعلماء النفس المعاصرون يضربون أمثلة عديدة على الأشياء التى يلجأ إليها هذا التعويض والاستبدال ويخصصون لهذه الظاهرة مصطلحاً أعطيناه من قبل[2] يستعيرونه من علم الأديان المقارن ، وكلها أمثلة تبدو غريبة محيرة ، أما الذى اتخذه أبو نواس عوضاً فهو الخمر .

تخيل الخمر أنثى ، وخلع عليها صفات « الأنوثة » المغرية المثيرة التى يجدها الرجال العاديون فى المرأة . ووصفها بالبكارة والعذارة ، وسماها فتاة وبنتاً وجارية ، أو سماها عجوزاً وعوانا ، وأوهم نفسه أنه حين يمزق عن دنها نسيج العنكبوت فإنما يمزق غشاء البكارة عن أنثى عذراء ، وتخيل أنه حين يخرق الدن بالمثقب الحاد فهو يأتى عملا جنسياً مباشراً كالذى يأتيه

---

(١) Compensation

(٢) Fetishism ومعناها الأصلى اتخاذ الشعوب الهمجية لجمادات يعبدونها إذ يتخيلون فيها قوى سحرية أو يتوهمون أن بها روحا . ثم يستعيرها علماء النفس للأشياء المادية التى يتخذها بعض المنحرفين موضوعا للتشوق الجنسى .

الرجال النادرون بعضوهم الذكر الذى يشبه المثقب ، ونظر إلى سائلها الأحمر يسيل من الدن بعد خرقه فتوهم أنه دم العذارة بعد الافتضاض ، وخيل لنفسه أنه حين يضيف إليها الماء فتضطرب وتنزو فهو يرغم عليها ذكراً عنيفاً يواقعها ، وراقب هذا التفاعل بخيال شهوانى حاد ، وجعلها تتشوق إلى المواقعة وتبادل الذكر عنفاً بعنف أو جعلها حيية خجولا تمتعض من مس الذكر ، وأوهم نفسه حين يرشفها من قدحها بحرقة أنه يقبل شفة فتاة أو خدها ويشبك أحشاءه بأحشائها أو جعل كأسها أنثى يمسكها بكفه فتتهالك هى عليه لتقبله . وجعل سعيه إلى بائعها سعياً إلى خطوبة ، وجعلها عروساً وجعل إقبالها عليه زفافاً وما يدفعه من ثمنها مهراً ، إلى آخر ما صوره له خياله المريض . . .

وهو فى كل هذا التخيل الشهوانى العنيف يجد فى صميمه إرضاء انفعالياً يعتقد أنه إرضاء جنسى ، ويستعيض به عن الإرضاء الواقعى الذى عجز عنه فى أغلب أحيانه .

وتعليلنا هذا بالتعويض هو بطبيعته استنباط نفسانى لا يمكن القطع فيه بالدليل ، وأقصى ما يدعى له الوجاهة وكفاية التفسير ، شأنه فى ذلك شأن جميع التعليلات النفسانية ، ولكنه ربما يزداد قوة إذا أنعمنا النظر فى أبيات يقارن فيها أبو نواس بين لذة الخمر ولذة النساء مقارنة صريحة ، تأمل مثلا فى قوله :

دع الربع ما للربع فيك نصيب ... وما إن سبتنى زينب وكعوب
ولكن سبتنى البابلية إنها ... لمثلى فى طول الزمان سلوب

لولا تشابه اللذتين فى مخيلته لما استعمل هذا الأسلوب ، فهو كما ترى يصرح بأن لذة الخمر عنده موازية للذة المرأة عند غيره من الرجال وأنه يهيم بها نفس الهيام . ثم تأمل قصيدته المشهورة :

لا تبك ليلى ولا تطرب إلى هند ... واشرب على الورد من حمراء كالورد

وقف أمام بيتيها الأخيرين :

تسقيك من يدها خمراً ومن فمها ... خمراً فما لك من سكرين من بد

لى نشـــوتان وللندمان واحـــدة شيء خصصت به من دونهم وحدى

وانظر كيف يقرن قرناً تاماً بين لذة المرأة ولذة الخمر ، ويجانس بين النشوتين ، وبيته الأخير يستحق مزيداً من التفكير ، فما النشوتان اللتان يتحدث عنهما ؟ الجواب القريب : نشوة شرب الخمر ونشوة تقبيل المرأة . ولكن لم يدعى أنه وحده يستمتع بكلتيهما ؟ وما النشوة التى حرمها سائر الندمان ؟ أو لا يستطيع الآخرون أيضاً أن يشربوا الخمر وأن يقبلوا المرأة ؟ بلى ، فلم يدعى أنه اختص من دونهم بنشوة خاصة ؟ وما هى ؟ .

حين نفكر فى هذه المسائل التى قل أن يسألها أحدنا نفسه نهتدى إلى النشوة التى يدعى أبو نواس التفرد بها ، ليست نشوة الشرب العادية ، فغيره يحصلون عليها ، وليست لذة تقبيل المرأة ، فهذه أيضاً فى مقدورهم ، ولكنه يعنى تلك اللذة الغريبة التى شرحناها ، اللذة الجنسية التى يحصل عليها من شرب الخمر ، فهو يريد أن يقول : إن الندمان يستمتعون بنوع واحد من اللذة حين يشربون الخمر ، ولكنى أحصل منها على نشوة ثانية تشابه لذة تقبيل المرأة . أو ضع كلامه فى عبارة أكثر ضبطاً وقل إنه يحصل من الخمر على لذة مزدوجة ثنائية العنصر ، فعنصراها يختلطان لديه اختلاطاً عجيبا .

وانظر أخيراً إلى هـــذه الأبيات يقارن فيها بين جمال الساقية وجمال الخمر :

تســعى إلى بكأسها كرخيـــة يختصـــها ندمانها بوداد
ناطت بعاتقها الوشاح كما ترى بطـــلا يحـــاول نجـــدة بنجاد
فرأت عقود الراح در وشاحها فحكينهن وهن غـــير جمـــاد
فتـــلألأ النوران نور ســـاطع ومنظم أرج على الأجيـــــاد

قوله « يختصها ندمانها بوداد » فيه إشارة إلى أنه ليس من هؤلاء الذين يختصون المرأة بالوداد ، فهو يختص بوداده شيئاً آخر . ثم انظر غيرته بالنيابة عن الخمر حين رأى المرأة تتيه بجمال حليها ، فأبى إلا أن يجعل

للجمر حلياً لا يقل جمالا ، ينافسها نوراً ، وزاد فجعل بريق الخمر بريقاً حياً أكسبه روحاً ، فعقود الراح « غير جماد » .

* * *

ولكن الخمر قدمت لأبى نواس تعويضاً آخر ، عوضته عن أمه التى حرم حنانها فى وقت مبكر من طفولته حين تزوجت غير أبيه . والقارئ الذى يعود إلى أبياته التى قدمناها فى هذا الموضوع لن يخفى عليه الآن هذا التعويض . ففيها يسمى الخمر درة ، ويجعل صبه إياها فى الكأس حلباً ، ويجعل شربها رضاعة . أعد النظر بنوع خاص فى بيتـه :

وانظر إذا هى قابلتك تهيؤا   نظر اليتيم إلى يد الأم

فليس بعد هذا تدليل يراد ، وفى أبياته الشجية المتلهفة :

قطربل مربعى ولى بقرى الـ   ـكرخ مصيف وأمى العنب

ترضعنى درها وتلحفنى   بظلها والهجير يلتهب

فقمت أحبو إلى الرضاع كما   تحامل الطفل مسه السغب

ولكن أهذا « تعويض آخر » كما قلنا ؟ قد رأينا من أهم أسباب شذوذه الجنسى ، إن لم يكن أهمها جميعاً ، حرمانه عطف أمه ورعايتها ، وغيرته الشديدة من زواجها ، الأمر الذى أدى به إلى كره النساء جميعاً والنفور من وصالهن والعجز عن الاستمتاع بهن . فالحرمانان ، حرمان الأم وحرمان اللذة المعهودة مع النساء ، متصلان كما ترى ، أحدهما نشأ عن الآخر ، لا جرم أن يكون التعويضان اللذان حصل عليهما من الخمر مظهرين لحقيقة واحدة .

* * *

والآن بدأنا نفهم السر الحقيقى فى تعلقـه بالخمر ذلك التعلق الشديد المفرط .

استطعنا أن نفهم الرابطة العميقة الحيوية بينه وبينها ، وأن ندرك لم لم يطق عنها بعداً وسلوا لها . وأن ندرك لم كانت « شقيقة روحه » :

عاذلى فى المدام غــير نصيح   لا تلمنى على شقيقة روحى

وأى جنوح جنح قلبه إليها ، وأى عطوف عطفت نفسه عليها :

يجنــح القــلب إليهــا   فى الهــوى أى جنــوح
عطفت نفســى عليها   بهــوى غير نزوح

ولم كانت « روحه دون الروح » :

تلك — لا أعدمنيها اللــــــه — روحى دون روحى

ولم يشعر كأنها « تعصر من عظامه » :

أجل عن اللئــام الراح حــتى   كأن الراح تعصر من عظامى

بل نحن نفهم سر هذه التعبيرات بأعمق مما كان يستطيع هو ، فالخمر متصلة أوثق اتصال بتكوينه العصبي وبنائه النفسانى . هى مرتبطة أعمق ارتباط بعقده النفسية التى تكونت فيه منذ طفولته ، وقد وجد فيها حل هذه العقد وتفريج أزماته العاطفية التى نشأت عنها ، وجد فيها العوض عن الحب الجنسى الطبيعى الذى يحققه الرجال العاديو التكوين مع النساء ، ووجد فيها العزاء والسلوى عن الذى حرمه من الحنان الأموى ، ووجد فيها تحقيقاً آخر نريد أن نشرحه الآن .

علماء النفس الفرويديون يرون أن بكل منا نزوعاً باطناً خفياً إلى عاطفة فاسقة[١] ، هى الاتصال الجنسى بالأم ، والقارئ الذى يسمع هــذا الادعاء للمرة الأولى سيذعر أعظم الذعر ويستنكر أشد الاستنكار ، ولـكن ما نظن تدليل العلماء على هذه الدعوى قد ترك مجالا للشك ، مهما تؤلمنا هذه الحقيقة وتثر استشناعنا ، اللهم إلا إذا كنا ممن يرفضون علم النفس الحديث من أساسه[٢] . ولعل القارئ المحقق النزيه الذى يستطيع

---

(١) Incest.

(٢) أساس علم النفس الحديث فرض وجود جزء باطن من العقل لا يصل إليه وعينا المدرك وتتصارع فيه غرائزنا وعقدنا البدائية والمكتسبة . وهو كما ترى فرض يستحيل إثباته إثباتا ماديا ، وأقصى ما يعززه أنه يقدم تفسيرا وجيها كافيا لكثير من الظواهر النفسانية الغريبة التى كانت تحيرنا من قبل .

تذكر الأحلام التى كان يحلمها فى صباه وأول شبابه يقدر أن يتذكر أحلاماً كثيرة مخيفة كان يتم فيها تحقيق هذا النزوع الفاسق ، ثم يستيقظ بعدها الفتى مرعوباً غاضباً على نفسه سعيداً أعظم السعادة أن هذا لم يكن سوى حلم .

وهذا نزوع طبيعى يكمن فى أعماق العقل الباطن وتبذل النفس جهدها للتخلص منه والتطهر من إثمه البدائى ، وتتخذ أساليب لحله وإلغائه شرحها العلماء . وينتهى معظمنا فعلا إلى الفوز بهذا الحل والإلغاء ، فيكون فى هذا اكتماله النفسى ونضج شخصيته واعتدالها . ولكن ما نظن أبا نواس فى ظروفه الخاصة استطاع أن يحل هذه العقدة ، بل نعتقد أنه بقى طول حياته يحترق بهذه النار الآكلة . والسبب أن أمه « خانته » بهجرته إلى رجل آخر قدمت له جسدها يستمتع به ، وهى ذكرى كلما استثيرت فى عقله الباطن هاجت من غيرته وأسعرت نارها . وهنا قدمت له الخمر هذا الإرضاء الذى نعنيه ، فهى أنثى ، ولكنها أم أيضاً ، وهو يستطيع أن يواقعها فيرضى بذلك نزوعه الفاسق .

لعل استنباطنا هذا يزداد قوة إذا عرفنا أن أبياته الجياشة التى يحن فيها إلى الخمر كأم ، تليها مباشرة أبياته العنيفة التى يتشوق فيها إليها كأنثى :

قطربل مربعى ولى بقرى الـ ... ـكرخ مصيف وأمى العنب
ترضعنى درها وتلحفنى ... بظلها والهجير يلتهب
فقمت أحبو إلى الرضاع كما ... تحامل الطفل مسه السغب
حتى تخيرت بنت دسكرة ... قد عاجمتها السنون والحقب
هتكت عنها والليل معتكر ... مهلهل النسج ما له هدب
من نسج خرقاء لا تشد لها ... آخية فى الثرى ولا طنب
ثم توجأت خصرها بشبا الـ ... إشفى فجاءت كأنها لهب

فليتأمل القارئ مليا فى هاتين العاطفتين تلى إحداهما الأخرى بهذه المباشرة وليفكر فى سر هذا التتالى . . .

* * *

قلنا إننا نستطيع أن نفهم سر شغفه بالخمر بأعمق مما يستطيع هو ، وليس فى هذا غرابة ، فأحدنا يخضع فى تكوينه الجسمانى والنفسانى لقوى ربما لا يفهمها هو ، وتصدر تصرفاته عن دوافع عميقة وتتحكم فى سلوكه عقد خفية ربما لا يعرفها ويستطيع استكشافها فيه غيره ، وخصوصاً إذا كان ممن درس حقائق النفس وأدرك تعقدها والتواءها وعرف الأقنعة الموهمة التى تحاول أن تختفى وراءها . وما نحسب أبا نواس نفسه قد أدرك السر الكامن وراء أبياته الماضية التى يحن فيها إلى الخمر كأم ثم يحقق معها شهوته الجنسية ، ولو سمع شرحنا لكذبه واستنكره ، ولو سمع ادعاءنا أنه أصيب برابطة الأم وعجز عن حلها طول حياته لبلغ غضبه وثورته ما يبلغانه من أى شخص معاصر إذا نبه إلى هذه الحقيقة . فلعله قد قضى حياته كلها دون أن يفكر فى أمه بهذا المنزع تفكيراً واعيا ، بل دون أن يسخط عليها سخطاً ظاهراً ، وإنما كل هذه نيران تضرى فى أعماق نفسيته دون أن يفهمها وتدفع به إلى سلوكه الشاذ الملتوى فى سيرته دون أن يفهم هو سر هذا الانحراف أو يستطيع له اصلاحاً برغم محاولاته المتكررة .

فإذا قرأنا الآن أبياته الجميلة المطربة :

لست أرى لـــذة ولا فرحاً　　　ولا نجاحاً حتى أرى القـــدحا
لا عيش إلا المدام أشربهـــا　　　مغتبقاً تـــارة ومصطبحا
يا صاح لا أترك المـــدام ولا　　　أقبل فى الحب قول من نصحا

فهمنا أى « لذة » وأى « فرح » وأى « نجاح » كانت الخمر تقدم له ، وأدركنا لم لم يستطع « العيش » بدونها فى عقده الصعبة والتواءاته العسيرة ، وفهمنا سر قرنه بينها وبين الحب الذى يلومه فيه الناصحون وهو حبه للغلمان ، فهى المعوض له عن هذا الشذوذ الذى منى به ولم يستطع له إصلاحاً برغم لوم اللائمين وبرغم سخطه هو عليه فى قرارة نفسه . وكذلك الشأن فى شعره الآخر الكثير الذى يصور فيه مبلغ تعلقه بالخمر ، والذى كنا نظن أنه مجرد مبالغات ومجازات ، وهو الشعر

الذى افتتحنا كتابنا هذا بدراسة نخبة منه ، فليعد إليه القارئ الآن ليزيده تأملا ويستكشف فيه أعماقاً جديدة . . .

ونختم هذا الفصل بأبيات سبعة عظيمة الشجن شديدة الحرقة قوية الأشجاء ، تاركين تأملها للقارئ ، فإن لم يوافقنا على تفسيرنا النفسانى لها فإن عليه أن يجد تفسيراً آخر مقنعاً يكفى لتعليل هذا الوجد المتطرف الذى تنصهر الأبيات بحرارته وتتزلزل بعنفه والذى يثير فى نفس قارئها أعنف اضطراب فى تهتز به ضربات الوزن الذى اختاره ، وهو الكامل الأحذ ، الذى يتجلى هنا على أشد تأثيره وانسجامه مع درجة العاطفة :

ردا على الكأس إنكما ... لا تدريان الكأس ما تجدى
خوفتمانى الله ربكما ... وكخيفتيه رجاؤه عندى
لا تعذلا فى الراح إنكما ... فى غفلة عن كنه ما تسدى
لو نلتما ما نلت ما مزجت ... إلا بدمعكما من الوجد
هاتا بمثل الراح معرفة ... بلطافة التأليف والود
ما مثل نعماها إذ اشتملت ... إلا اشتمال فم على خد
إن كنتما لا تشربان معى ... خوف العقاب شربتها وحدى

* * *

لعلنا الآن نفهم هذا التقرير الغريب الذى أدهش به معاصريه ، ولعلهم ظنوه يعبث بهم ، ولعلنا نوافقه عليه موافقة تامة .

قال : خمرياتى كلها جد . . .

الفصل الثالث

النشوة الدينية

هل كان زنديقاً أو متشككا ؟ اقتناعه بصحة الإسلام . منزلة المؤمن العاصي. إيمانه العميق بالله . أمله العظيم في رحمته . افتتانه بالطقوس المسيحية . محاولته الجادة في التوبة والصلاح . شعره في الزهد . فترات التقوى والورع . عيوفه اللذة وكثرة تفكيره في الموت . التوفيق بين جانبي نفسيته . هل تاب توبة نهائية قط ؟ امتزاج النشوتين الدينية والجسدية في بعض فتراته . العلاقة بين النشوتين . عبادة الرموز الجنسية في الأديان البدائية . العنصر الجنسي في التعبد المسيحي . لدى عامة المسلمين . لدى الصوفية . ظاهرة التحول في حياة القديسين وكبار العباد . أضرار الرهبانية . سلامة الإسلام واعتداله . صفاء شعائره من الغرائز المكبوحة . سر افتتان أبي نواس بطقوس المسيحية .

هذا الرجل الآثم ، الذى قضى حياته فى قرع الكئوس والفسق بالغلمان ، كان ذا عاطفة دينية عميقة ، وذا قدرة بعيدة على الانتشاء التعبدى العنيف .

وهذه ناحية من نفسيته غريبة تبدو مناقضة للناحية الأخرى ، وهى تحتاج منا إلى تدبر ملى نتفهم طبيعتها ونحقق أسبابها ونحاول التوفيق بينها وبين جانبه الخليع إن استطعنا . ونحن نحتاج فى هذا السبيل إلى أن نعرف حقائق عن النشوة الدينية والنشوة الجسدية قد تبدو غريبة أو مستحيلة ،

ولكنها ما تشهد به الدراسة المقارنة للأديان وما يرشد إليه التأمل فى طبيعة الشعور الدينى ومقــدار ارتباطه بالهياج الحسى فى نفوس الكثيرين من البشر .

نبدأ بمناقشة هذه المسألة الأولية : أكان أبو نواس زنديقاً ؟ هل يدل إثمه واستهتاره على كفر بالإله أو رفض لصحة الدين أو تشــككه فيهما ؟

حــين يقول :

ألم ترنى أبحت اللهو نفسى ودينى واعتكفت على المعاصى
كأنى لا أعود إلى معــاد ولا أخشى هنالك من قصاص

فأهم كلمة هنا هى « كأنى » . فهذا ليس رجلا ينكر المعاد أو يكذب بالحساب ، بل هو رجل يؤمن بهذه العقائد الدينية ومع ذلك يرتكب المعاصى . هو رجل أباح نفسه للهــو والمعصية ، لا لأنه يكفر بالدين ، بل مع إيمانه بالدين . أى هو فرد وجد إغراء اللهو والمعصية أقوى من أن يدفعه عنه تحذير الدين وإن كان مؤمناً بصحة هذا التحذير .

وحين يقول :

فخذها إن أردت لذيذ عيش ولا تعذل خليلى فى المــدام
فإن قالوا حرام قل حــرام ! ولكن اللذاذة فى الحــرام

فهو يسلم تسليماً كاملا بإثم ما يفعل ، ولكنه يعطينا السبب الذى يسوقه إلى إتيان الحرام ، وهو أن اللذة التى يجدها فيه أقوى من أن يقاوم إغراءها ، وقد بلغ من قوتها أن دفعته إلى هذا العناد الثائر .

وقد يحزن على حاله ويأسى لعصيانه ويتحسر على ما فاته من الصلاح ، ولكنه يظل برغم هذا مدفوعاً إلى الخمر دفعاً لا طاقة له برده ، لا هو يصده عنها تحريم الدين ولا هو يزهده فيها خوف العقاب الدنيوى :

بكيت وما أبكى على دمن قفر وما بى من عشق فأبكى من الهجر
ولكن حديث جاءنا من نبينــا فذاك الذى أجرى دموعى على النحر

بتحريم شرب الخمر والنهى جاءنا ... فلما نهى عنها بكيت على الخمر
فأشربها صــرفاً وأعــلم أننى ... أعزر منها بالثمانين فى ظهرى

هو إذن ليس كافراً وليس متشككاً ، ولكنه فى المرتبة التى سموها « منزلة المؤمن العاصى » . والذى يسوقه إلى هذا العصيان ضعف نفسانى لا ضعف إيمانى . وهــذا ما يجب أن نتذكره حتى حين نقرأ له شعراً يحاول فيه أن يوهمنا — ويوهم نفسه — عكس ذلك . فهو حين يقول :

وملحــة باللــوم تحسب أننى ... بالجهل أوثر عيشــة الشطار
بكرت على تلومــنى فأجبتها ... إنى لأعرف مذهب الأبــرار
فدعى الملام فقد أطعت غوايتى ... وصرفت معرفتى إلى الإنـكار
ورأيت إتيانى اللذاذة والهوى ... وتعجلى من طيب هذى الدار
أحرى واحزم من تنظر آجل ... علمى به رجم من الأخبــار
ما جاءنا أحــد يخــبر أنــه ... فى جنــة من مات أو فى نار

يريد أن يخيل إلينا — وإلى نفسه — أن الذى حمــله على الشر هو التشكك الدينى ، وحقيقة الأمر أنه لم يدفعه مذهب فكرى من الشك بل ضعف نفسانى أمام إغراء اللذة والهوى . هو يمتعض إذ يرى عصيانه نتيجة هذا الضعف وليس يصدر عن اقتناع حقيقى بخطأ الدين أو شك فى صحته ، ويريد أن ينفى عن نفسه تهمة « الضعف » هذه ، ولكنه لا ينجح . وهذه الأبيات نفسها تكشف تحايله . فهو يعترف بأن مذهب لائميه « مذهب الأبرار » ، ويعترف بأنه حين يعصيه فهو « يطيع غوايته » . وليس هذا مجرد تسليم جدلى لمناظره ، فهو يكشف عن نفسه كشفاً تاماً حين يقول « وصرفت معرفتى إلى الإنكار » . فقوله « صرفت » يدلنا على أنه يحاول محاولة عنيفة أن يقاوم إيمانه الراسخ أو « معرفته » وأن يقسره على إنكار لا يشعر به فى حقيقة الأمر . ثم يستمر فيكشف فى بيتيه التاليين عن السبب الصحيح الذى يسوقه إلى الإثم ، وهو تشوقه إلى اللذة الدنيوية وطبيعته المتعجلة التى لا تطيق الصبر عن هذه اللذة ولا تقدر على الانتظار للذة الأخروية ، أما ما يقوله خلاف ذلك عن الآجل الذى ليس علمه

به سوى رجم من الأخبار وعن انتفاء الدليل القاطع على وجود الجنة والنار فليس إلا « تبريراً » . فشأنه شأن الكثيرين ممن يندفعون إلى عمل طائش لا عن اقتناع فكرى بصحته أو فضيلته ولكن عن سوق الغريزة الحيوانية وإرغام العاطفة البشرية ثم يحاولون بعد ذلك أن يختلقوا مبرراً وجيهاً معقولا يبررون به سلوكهم ذاك ليدعوا أنهم سلكوه عن عمد وتفكير لا عن طيش ورعونة ، ثم يتم كشف التمناع عن نفسه حين يقول فى بيتين يتلوان الأبيات الستة الماضية :

فدعى معاتبتى على ترك التقى ... وتعتبى فيه على الأقدار
لو كان لى قدر يساعد صرفه ... لرأيت كيف تعففى ووقارى

فالذى يخالف أوامر الدين عن اعتقاد بخطأه أو تشكك فى صحته لا يقول هذا الكلام ، بل هذا كلام رجل لا يزال فى أشد عصيانه وعناده يعتقد بأن سلوكه خاطئ ويتوق إلى السلوك القويم ويود لو استطاع حياة التقى والتعفف والوقار ويعتذر عن خطأه بعجزه ويقول إنه لو تغيرت ظروفه لأطاع الدين وسلك سبل الصلاح .

وهو يلجأ إلى التبرير أيضاً حين يقول :

يا ناظراً فى الدين ما الأمر ... لا قدر صح ولا جبر
ما صح عندى من جميع الذى ... يذكر إلا الموت والقبر

فليس يصدق على نفسه حين يدعى أنه لم يثبت فى يقينه إلا الموت والقبر ، فهو قد ثبت عنده المعاد والحساب كما يدلنا فى شعر آخر كثير يؤمن فيه بهما إيماناً عميقاً ويضطرب من خوفهما اضطراباً شديداً . وإنما هذه أقاويل متشدقة يستعيرها من متشككى عصره الحتميقين ، ويلوكها لسانه محاولا بها أن يجعل عصيانه عصيان رفض لا عصيان ضعف .

أما حين يقول :

وملحة بالعذل ذات نصيحة ... ترجو إنابة ذى مجون مارق
بكرت تبصرنى الرشاد وشيمتى ... غير الرشاد ومذهبى وخلائقى

لما ألحّت فى العتـــب زجرتهـــا   فتأخّرت عـــنى بقلب خافق
كم رضت قلبي فاعلمى وزجرته   فرأى اتباع الرشد غير موافق

فهو لا يقتصر على الإقرار بأن سلوكه غير الرشاد ، بل يصرح بأنه طالما حاول أن يحمل قلبه على اتباع الرشد وكثيراً ما زجره ، ولكنه لم يفلح ، فإن جبلته وأخلاقه تسوقه إلى الغىّ ، واتباع الرشد لا يوافق طبيعته ، وتأمل وصفه لتوليها عنه مذعورة ، فهذا يدل على حدة زجره لهذه الناصحة حتى أرعبها ، ونحن أحدّ ما نكون فى المجادلة حين ندرك فى صميم نفوسنا أن مجادلنا على صواب ويأبى عنادنا أن نصيخ إلى نصحه .

على أن هذا يزداد وضوحاً فى أبياته الزاخرة :

لو كان لى سكن بالراح يسعدنى   لما انتظرت بشرب الراح(١) إفطارا
الراح شىء عجيب أنت شاربه   فاشرب ! وإن حملتك الراح أوزارا
يا من يلوم على صهباء صافية   صر فى الجنان ودعنى أسكن النارا

تأمل مرة أخرى فى عنف تحديه الذى يتجلى فى كل أبياته الثلاثة وخاصة فى صرخته « فاشرب ! » ثم فى شطره الأخير . وأحدنا لا يثور هذه الثورة إلا فى حالة الإصرار على الخطأ والعناد ، فهو كما تدل الأبيات مؤمن أتم إيمان بالجنة والنار والثواب والعقاب موقن بأن سلوكه يحمل نفسه الأوزار ويعرضها لهول العقاب ، ولكنها طبيعته العجلة النافدة الصبر تدفعه إلى الاستمتاع بلذات الدنيا لا لأنه يشك فى لذات الآخرة التى وعدها المتقون بل لأنه أنفد صبراً من أن ينتظرها . ونفس هذه الحقيقة تكمن وراء بيتيه الصاحبين وإن بدا فيهما غير ذلك :

قلت والكأس على كفْـ   ـفِى تهـــوى لالتثامى
أنا لا أعــرف ذاك الـ   ـــيوم فى ذاك الزحـــام !

---

(١) فى رواية ، بشهر الصوم .

فهو قد نظمهما فى حالة افتتان شديد بلذة الخمر ، وقد استولى عليه سكر تكاد تشم نفحته فى البيتين وتسمع لعثمته فى ثانيهما ، وردنا الهادئ عليه : بلى أنت تعرف ذلك اليوم معرفة أكيدة وتخشاه خشية عظيمة ولولا ذلك لما صرخت هذه الصرخة المتحدية التى تحاول بها أن تغطى على هذه المعرفة المرعبة(١) .

وخلاصة القول أن أبا نواس ليس كعمر الخيام الذى صدر سلوكه عن تشكك حقيقى . فالخيام لم يسقه إلى لذة الدنيا إلا شكه فى لذة الآخرة ، فكر تفكيراً طويلا مضنياً فى معضلات الدين ومشكلات الفلسفة وعجز من وراء هذا التفكير الجاهد أن يصل إلى حل يقنعه ويرضيه ، فأحس بضيق فكرى وانقباض عاطفى لم يفرجهما إلا إقباله على الكأس يغرق فيها همومه والتماسه المرأة ينسى فى أحضانها شكوكه القتالة . أما أبو نواس فما فكر طول حياته فى مسائل الفلسفة والدين تفكيراً جاداً ولا اهتم بها اهتماماً متصلا فإن حاول أن يتخذ سمة الفكر الجاد المتشكك فى بعض أبيات له فهذه دعوى يكذبها سائر شعره ووقائع حياته . وأبو نواس ما شك قط فى البعث وما يعقبه من المثوبة والعقاب وإن حاول أحياناً أن يخادع نفســه ويقاوم إيمانه العميق فكلها محاولات لتخدير ضميره الذى يؤنبه على سوء سيرته ، وهى محاولات نشهد نظائرها فى بعض من نعرفهم ممن لا نشك فى صدق إيمانهم ولكنهم يتصنعون الشك وعدم المبالاة حين يريدون أن يسهلوا على أنفسهم الخضوع لإغراء لذة وقتية يعلمون أنها آثمــة .

والخيام قاده تحيره الفكرى الطويل إلى الشك فى وجود الله نفســه فتأرجح بين إيمان وإنكار وقضى حياته فى عذاب فكرى أليم ، أما أبو نواس فما شك فى الله قط بل كان إيمانه به ثابتاً راسخاً حتى فى أشد

(١) لاحظ أنه كان أيضاً فى حالة هياج جنسى شديد نحو الخمر كما ترى فى صورته الرائعة يجعلها عاشقة مهتاجة تتهالك عليه شوقاً ورغبة .

حالاته ثورة وعناداً ، فما نعرف له بيتاً واحداً عرض فيه لذات الإله بالشك حتى حين يكون فى أعنف صخبه وتحديه ومجونه . بل كان هذا الإيمان الراسخ العميق من أعظم الأسباب التى خففت من تحسره على فساد حياته وتألمه من سوء عمله وتخوفه من هول العقاب . فهو حين آمن بالله آمن بحلمه وعفوه ورحمته الواسعة وغفرانه المديد .

يتأمل فى مبلغ إثمه، وعظم جريرته فيأخذه الحزن والهلع ولكنه يتذكر الآية الكريمة الجميلة « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » فتدخل هذه الذكرى على قلبه برداً وسلاماً وتملؤه بالأمل وتشيع فى صدره نور الرجاء والتفاؤل :

ترى عنـــدنا ما يكره الله كله سوى الشرك بالرحمن رب المشاعر

* * *

ترى عندنا ما يسخط الله كلـــه من العمل المردى الفتى ماخلا الشركا

ومثله فى مثل تركيبه الجسمانى وتكوينه النفسانى حين تعرض له هذه الذكرى تسهل له الاستسلام إلى غرائزه وأعصابه فيندفع فى معصيته ويجمح مع غوايته :

وثقت بعفو الله عن كل مسلم فلست عن الصهباء ماعشت مقصرا

* * *

غاد المدام وإن كانت محـــرمة فللكبائر عنـــد الله غفـــران

* * *

لم وعفو الله مبـــذو ل غـــدا عنـــد السراط
خـــلق الغفـــران إلا لامرئ فى الناس خاطى

وقد تقوده إلى إسفاف شديد :

تكثّر ما استطعت من الخطايا فإنـــك بالغ ربـــا غفـــورا
ستبصر إن وردت عليـــه عفواً وتلقى ســـيداً ملـــكاً مجـــيرا
تعضّ نـــدامة كفيـــك ممـــا تركت مخـــافة النـــار السرورا

هذه أبيات قد نرى فى منطقها سفسطة وفى أسلوبها تبجحاً مذموما ولكنها لا شك صادرة عن إيمان حار بالله الرحمن الرحيم . ولقد صدق ابن خلكان حين قال عنها : « وما أحسن ظن أبي نواس بربه عز وجل حيث يقول — الأبيات . » .

وهكذا ننتهى إلى هذه المفارقة : أن أبا نواس استرسل فى عصيانه لا بالرغم من إيمانه وكفى ، بل بسبب ايمانه . وقد نوافقه فى نظرته أو لا نوافقه ، ولكنه لا شك مخلص أتم إخلاص حين يعبر عن طبيعة إيمانه بالله ، فليس هنا تبرير يلتمسه لذنبه أو رجاء يخادع به نفسـه وهو يعلم أنه كاذب بل تنفيس صادق عن قلب أحب الله حبا جما ووثق به ثقة عظيمة وكان خوفه وجزعه ينتهيان دائماً إلى الاطمئنان إلى عفوه ورحمته .

صحيح أنه فى بعض شعره يحاول أن يحتج بالجبر وبأنه لم يفعل إلا ما قضى الله عليه وقدر له . كما ترى فى البيتين الثانى والثالث من قوله :

يا كبير الذنب عفو اللـــــه من ذنبـك أكبر
ليس للإنســان إلا ما قضى الله وقــــدر
ليس للمخـلوق تدبـــــير بل الله المـــدبر
أعظم الأشـياء فى أصــــغر عفو الله يصــغر

لكنه هو غير مقتنع بكفاية هذا الاحتجاج فهو يبدأ مقطوعته ويختمها برجائه فى عفو الله وتعاظم هذا العفو على كل الذنوب .

وفى بعض شعره يصل هذا الإيمان درجة رفيعة من السمو الفنى تهز قلوبنا هزاً شديداً فما تملك أعيننا أن تترقرق بالدمع له ولا نحسب أعظمنا سخطاً على سلوكه إلا يرجو له من الله العفو الرحيم هذا العفو الذى أمله :

يارب إن عظمت ذنوبى كثرة فلقد علمت بأن عفـوك أعظم
إن كان لا يدعوك إلا محسـن فبمن يلوذ ويسـتجير المجرم

أدعوك رب كما أمرت تضرعاً فإذا رددت يدى فمن ذا يرحم
مالى إليك وسيلة إلا الرجا وجميل عفوك ثم أنى مسلم

انظر كيف يعترف على نفسه أتم اعتراف دون استثناء أو محاولة اعتذار أو لجوء إلى احتجاج ويسجل عليها الذنب والإجرام فى أسلوب ضارع خال من التبجح ويقر بأنه لا حجة له على الله فى معصيته ولا حق يطالبه به سوى صدق إيمانه وعظيم رجائه فى عفوه .

وهو فى إيمانه العميق هذا يأخذه الغضب حين يرى علماء مسلمين يحاولون أن يحدوا مغفرة الله بغير الحد الذى جاء فى الآية السابقة وأن يطردوا من هذه الرحمة الواسعة المؤمن العاصى :

نقل لمن يدعى فى العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرأ حرجاً فإن حظركه بالدين إزراء

ولاحظ أن غضبه فى هذين البيتين ليس غضباً أنانياً من أجل نفسه ولكنه من أجل كرامة المولى عز وجل .

واستمع إلى بيته الرائع المؤثر :

خوفتمانى الله ربكما وكخيفتيه رجاوءه عندى

ثم يبلغ هذا الإيمان ذروة رفيعة فى تسبيحته الزاخرة التى نظمها حين حج ، وهى من أجمل ما قيل فى الشعر العربى فى مناجاة العبد لبارئه ، يقولون إنه نظمها حين جن عليه الليل :

إلهنا ما أعدلك مليك كل من ملك
لبيك قد لبيت لك لبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك
ما خاب عبد سألك أنت له حيث سلك
لولاك يا رب هلك لبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك
كل نبى وملك وكل من أهل لك

سبح أو لبى فلك   لبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك
والليل لما أن حلك   والسابحات فى الفلك
على مجارى المنسلك   لبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك
يا خاطئاً ما أغفلك   عجل وبادر أجلك
واختم بخير عملك   لبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك

هنا انبهار صادق بعظمة خالق الكون والأحياء ، وتسبيح رائع بوحدانيته ، وشعور عميق بهيمنته على الأجرام السماوية العظيمة السابحة فى أفلاكها وعلى المخلوقات البشرية الضعيفة الضاربة فى مسالك الأرض ، وأمل كبير فى استجابته دعاء السائلين من عباده الضعفاء ، وتحسر مرير على الخطيئة وتلهف صادق إلى التوبة والصلاح .

وهو فى هذه التسبيحة يتعبد إلى الله بالعبادة الإسلامية الصافية المجردة عن التجسيم والتى هى نجوى روحية خالية من الطقوس والمسوح والشارات الحسية ، ولكن له مقطوعات يستجيب فيها للفتنة الخاصة التى فى العبادة المسيحية ، فيشغف بالاستماع إلى قرع النواقيس ويطربه وقعها إطراباً شديداً ، وتسحره ألحان المزامير وغيرها من الأغانى الدينية ، ويملأ عينه بالنظر إلى ما يتخذه الرهبان من الدهان والمسوح والصلبان ، ويروعه منظرهم المتقشف الممعن فى النسك ، وشخوصهم الذاوية التى أضمرها التبتل وأنهكتها المغالاة فى التهجد ، ويبهره من حياتهم المتخشنة العنيفة الانقطاع عن النعيم الدنيوى المسرفة فى اجتناب وسائل الراحة الجسدية . ويغمره كل ذلك بنشوة عظيمة يجد فيها غناء عن لذاته المعهودة . ونختار له هنا هذه القطعة الجميلة :

دع التشاغل باللذات يا صاح   من العكوف على الريحان والراح
واعدل إلى فتية ذابت نفوسهم   من العبادة نحف الجسم أطلاح

لم يبق منهم لرائيهم إذا حصلوا حذار ما خوفوه غير أشباح
تلقى بهم كل محفوّ مفارقه من الدهان عليه سحق أمساح
لا يدلفون إلى ماء بآنية إلا اغترافاً من الغدران بالراح

* * *

قد يسأل القارئ : ولكن إذا كان إيمانه بهذا العمق وتلهفه إلى التوبة وحياة الصلاح بهذه الحرارة فلم لم يتب ويصلح حياته ، أو لم لم يحاول هذا على أى حال ؟

والجواب أن هذا هو عين ما حدث . حاول أبو نواس فى بعض أوقاته محاولة جدية أن يتوب ويرعوى ، ولكن ضعفه كان يعود فيغلبه ويرده إلى الحياة الآثمة، والشاهد على محاولته الجادة مقطوعاته الكثيرة التى نجدها فى ديوانه فى باب الزهد .

وقد نستغرب من مثله فى فسوقه وغيه أن ينظم هذه المقطوعات ، وكان يسهل علينا أن نعللها لو استطعنا أن ندعى أنها خالية من العاطفة الصادقة وأنها مجرد تصنع أو مباهاة بسعة مقدرته الشعرية واستطاعته كل فن من فنون النظم ، أو منافسة لمعاصره أبى العتاهية الذى اشتهر بشعره فى التقوى والزهد ، ولكن لا سبيل لنا إلى هذا الزعم ، وجلسة متأملة هادئة إلى هذه المقطوعات تقنعنا بأنها لم تصدر عن متصنع يباهى أو ينافس وترغمنا على التسليم بحرارتها وإخلاص عاطفتها . وأبو العتاهية نفسه يروون أنه تأثر من بعضها تأثراً كبيراً حين سمعها وتمنى لو كانت له ، وما كان ليتمنى ذلك لو رأى فيها مجرد تصنع كاذب أو مباهاة ولم يتأكد من صدقها العاطفى ، وبعد فهذه بضع مقطوعات منها أدع للقارئ الحكم عليها :

أية نار قدح القادح وأى جد بلغ المازح
لله درّ الشيب من واعظ وناصح لوخطئ الناصح
يأبى الفتى إلا اتباع الهوى ومنهج الحق له واضح
فاسم بعينيك إلى نسوة مهورهن العمل الصالح

لا يجتلى الحوراء فى خدرها   إلا امرؤ ميزانه راجح
من اتقى الله فذاك الذى   سيق إليه المتجر الرابح
شمّر فما فى الدين اغلوطة   ورح لما أنت له رائح

* * *

أيا رب وجه فى التراب عتيق   ويا رب حسن فى التراب رقيق
وبا رب حزم فى التراب ونجدة   ويا رب رأى فى التراب وثيق
أرى كل حى هالكاً وابن هالك   وذا نسب فى الهالكين عريق
فقل لقريب الدار إنك ظاعن   إلى منزل نائى المحل سحيق
إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت   له عن عدو فى ثياب صديق

* * *

يا بنى النقص والعبر   وبنى الضعف والخور
وبنى البعد فى الطبا   ع على القرب فى الصور
والشكول التى تبا   ين فى الطول والقصر
أحتساء من الحرا   م وختما على الصرر
أين من كان قبلكم   من ذوى البأس والخطر
سائلوا عنهم المدا   ئن واستبحثوا الخبر
سبقونا إلى الرحيل وإنا على الأثر
من مضى عبرة لنا   وغدا نحن معتبر
إن للموت أخذة   تسبق اللمح بالبصر
فكأنى بكم غدا   فى ثياب من المدر
قد نقلتم من القصو   ر إلى ظلمة الحفر
حيث لا تضرب القبا   ب عليكم ولا الحُجر
حيث لا تظهرون فيه للهو ولا سمر
رحم الله مسلماً   ذكر الله فازدجر

غفر الله ذنب من خاف فاستشعر الحذر

* * *

لا تفرغ النفس من شغل بدنياها رأيتها لم ينلها من تمناها
إنا لننفس فى دنيا مولية ونحن قد نكتفى منها بأدناها
حذرتك الكبر لا يعلقك ميسمه فإنه ملبس نازعته الله
يا بؤس جلد على عظم مخرقة فيه الخروق إذا كلمته تاها
يرى عليك به فضلا يبين له إن نال فى العاجل السلطان والجاها
مثن على نفسه راض بسيرتها كذبت يا خادم الدنيا ومولاها
إنى لأمقت نفسى عند نخوتها فكيف آمن مقت الله إياها
أنت اللئيم الذى لم تعد همته إيثار دنيا إذا نادته لباها
يا راكب الذنب قد شابت مفارقه أما تخاف من الأيام عقباها

* * *

رضيت لنفسك سوءاتها ولم تأل جهداً لمرضاتها
وحسنت أقبح أعمالها وصغرت أكبر زلاتها
وكم من طريق لأهل الصبا سلكت سبيل غواياتها
فأى دواعى الهوى عفتها ولم تجر فى طرق لذاتها
وأى المحارم لم تنتهك وأى الفضائح لم تأتها
وهذى القيامة قد أشرفت تريك مخاوفه فزعاتها
وقد أقبلت بمواعيدها وأهوالها فارع لوعاتها
وإنا لفى بعض أشراطها وآياتها وعلاماتها
تبارك رب دحا أرضه وأحكم تقدير أقواتها
وصيرها محنة للورى تغر الغوى بغزواتها
فما نرعوى لأعاجيبها ولا لتصرف حالاتها
تنافس فيها وأيامها تردد فينا بآفاتها

أما يتفكر أحياؤها   فيعتبرون بأمواتها ؟

* * *

سكن يبقى له سكن   ما لهذا يؤذن الزمن
نحن فى دار يخبرنا   ببلاها ناطق لحن
كل حى عند ميتته   حظه من ماله الكفن

ليس هذا نظم صانع متكلف ينمق العبارة ليقال له أحسن وأجاد ، بل هذه نفثات رجل مصدور همه أن يفرج عن عاطفته المحبوسة بأقرب عبارة تصل إلى قريحته وإن كان فيها بعض التهافت والتكرار ، ولو كان قصده أن ينافس غيره لتمهل ونقح . والمتأمل فى شعره هذا وأمثاله يجد كرها حقيقاً لحياة الفساد وعيوفا للذة الجسدية واشمئزازاً منها وإحساساً قوياً بالامتعاض والسأم وعدم الرضى وشعوراً بقصور اللذة وقلة غنائها وسرعة زوالها وما تخلفه من الانقباض والحسرة والمرارة وفزعاً صادقاً من مغبة الإثم . والمطلع على مقطوعاته فى باب الزهد يستكشف كثرة تفكيره فى الموت ورعبه من هذا الخاطر المخيف : أنه صائر إلى الموت والبلى وما يتبعه من النشر وهول الحساب . ويبدو أن أبا نواس فى شدة حساسيته وإرهافه العصبى تجسم له الموت فى هذه الفترات تجسماً مرعباً بلغ حد المرض العصبى أو توهم الأشباح . وله فى تصوير هوله أبيات من أعنف الشعر العربى فى موضوعها :

ألا تأتى القبور صباح يوم   فتسمع ما تخبرك القبور
فإن سكونها حرك تنادى   كأن بطون غائبها ظهور

* * *

وعظتك أجداث صمت   ونعتك أزمنه خفت
وتكلمت عن أوجه   تبلى وعن صور سبت
وأرتك قبرك فى القبو   ر وأنت حى لم تمت

* * *

لدوا للموت وابنوا للخــراب ... فكلكمو يصــير إلى ذهاب
لمن نبني ونحــن إلى تــراب ... نعود كما خلقنــا من تــراب
ألا يا موت لم أر منــك بدا ... قسوت فما تكفّ وما تحــابى
كأنك قد هجمت على حياتى ... كما هجم المشيب على الشــباب
وأنك يا زمان لذو صروف ... وأنك يا زمان لذو انقلاب
وهذا الخلق منــك على وفاز ... وأرجلهم جميعاً فى الــركاب

* * *

الموت منــا قريب ... وليس عنــا بنــازح
فى كل يوم نعــىّ ... تصيح منــه الصوائح
تشجى القلوب وتبــكى ... مولولات النــوائح
حتى متى أنت تلهــو ... فى غفــلة وتمــازح
والموت فى كل يــوم ... فى زند عيشــك قادح
فاعمــل ليوم عبــوس ... من شــدة الهول كالح
ولا يغــرنك دنيــا ... نعيمها عنــك نازح
وبغضهــا لك زيــن ... وحبهــا لك فاضــح

* * *

اصــبر لمرّ حوادث الدهــر ... فلتحمدنّ مغبــة الصــبر
وامهد لنفســك قبل ميتتهــا ... واذخر ليوم تفاضل الذخر
فكأنّ أهــلك قد دعوك فلم ... تسمع وأنت محشرج الصدر
وكأنهم قــد قلّبــوك عــلى ... ظهر السرير وظلمة القــبر
يا ليت شعرى كيف أنت على ... ظهر السرير وأنت لا تدرى
أو ليت شعرى كيف أنت إذا ... غسّلت بالكافور والســدر
أو ليت شعرى كيف أنت إذا ... وضع الحساب صبيحة النشــر

مرة أخرى نجد آدمياً مرعوباً ينفس عن مخاوفه تنفيساً مباشراً لا يجود عبارة ولا يزوق أسلوباً .

* * *

وقد آن أن ننعم النظر فى هـــذه الظاهرة العجيبة وأن نحاول فهمها وتعليلها . أبو نواس ، هذا الشاعر المشهور بعبثه واستهتاره المقبل على مسرات الحياة المتهالك على لذائذها المفتون بأفراحها وأضوائها نراه فى هذه القطع وقد انتابته نوبة عنيفة من اسوداد الفكر وحلكة النفس فأحس إحساساً قوياً بالجوانب المظلمة من الحياة البشرية وغثيت نفسه من اللذة واستبشعها وتجسم له هول الموت وسوء مغبة الفساد .

وأبو نواس ، ذلك الرجل الذى أنفق حياته فى ارتكاب المعاصى وتحدى الدين ، ينبعث فى صميم نفسه فى بعض حالاتها شعور دينى قوى فينبهر انبهاراً صادقاً بعظمة الله وينتشى نشوة رائعة بصدق الدين ويستجيب استجابة حارة لإحساسات التعبد والخشوع والتقديس . فهل هو فى إحدى الحالتين غيره فى الأخرى ، وهل طرأ على نفسيته انقلاب جوهرى وهل انتقل من نقيض فى طبيعته إلى نقيض ؟

الجواب بالسلب ، فهو هو لا يزال ، وجوهر نفسيته واحد لم يتغير ، وطبيعته الشعورية ثابتة لم تنقلب بين نقيضين . هو نفس الرجل المتوفز الشعور وهو نفس الشاعر المشحوذ الشاعرية العنيف الاستجابة ، وإنما تغير مجال تأثره وتغيرت الدواعى التى تلبيها عواطفه الثائرة الدائمة الاضطراب ، ولكن استجابته واحدة وهى استجابة الانفعال المرهف ، فمرة ينفعل باللذة انفعالا عنيفاً ومرة ينفعل بالدين انفعالا عنيفاً ، والطاقة النفسانية التى ينفقها فى الانفعال الأول هى عين الطاقة النفسانية التى ينفقها فى الانفعال الثانى . فسواء نظم فى الخمر والغلمان ومجالس اللهو أو نظم فى التقوى والزهد وعبادة الإله فطبيعته العنيفة الثائرة هى كالكهرباء جوهرها واحد وإن تعددت منافذ طاقتها وتنوعت مجالات استخدامها .

أبو نواس العابد الورع المنتشى بنشوة الدين هو أبو نواس الفاسق المستهتر المنتشى بنشوة الحسد . فما هاتان النشوتان العجيبتان اللتان يتسنى لبعض الناس أن ينتقل من إحداهما إلى الأخرى ؟ وأى شبه بينهما يجعل هذا الانتقال أمراً ممكناً ؟

قد يظن البعض أنهم يتخلصون من هذه المشكلة إذا قرروا أن آبا نواس إنما زهد وعبد فى أخريات أيامه فهما مرحلتان مختلفتان من حياته ولا عجب أن ينقلب من نقيض إلى نقيض . ولكن حتى لو سلمنا بهذا الفرض فهو يترك المشكلة حيث كانت ، فإنه يتبقى علينا أن نسأل : كيف تسنى له فى مرحلة من حياته أن ينقلب إلى طبيعة مناقضة لما كان عليه فى مرحلة أخرى ؟

ثم إن هذا فرض غير صحيح . غير صحيح أن أبا نواس نظم جميع مقطوعاته فى الزهد والعبادة فى فترة توبة نهائية ختمت بها حياته . فحياته ما ختمت بهذه التوبة النهائية المزعومة وإنما ختمت بالتحسر العظيم على الخمر حين حرم عليه الأمين شربها فأوقع هذا التحريم به لوعة شديدة وكرباً زائداً عجلا بموته . ولقد ظل حتى أيامه الأخيرة يتعطش إليها ويحن إلى الغلمان ولم يحدث له قبل سكرة الموت أن تاب عنهما توبة لا رجعة فيها ، وإنما كان يعافهما فى فترات متقطعات تعاورته طول حياته ثم يعود إليهما كأظمأ ما كان . فأشعاره فى الزهد موزعة على شتى الفترات التى تخللت حياته كلها وليست محجوزة على مرحلة واحدة نهائية ختمت بها حياته .

وقد نرى فى بعض هذه المقطوعات ما يدل على أنها نظمت فى شيخوخته ، مثل قوله :

انقضت شرتى فعفت الملاهى   إذ رمى الشيب مفرقى بالدواهى

وقد يكون من المعقول أن ننتظر ازدياد ندمه وتكاثر فترات توبته وتقاربها كلما امتد به العمر وعانى جسمه آلام الإفراط ، ولكننا لا نعرف من سيرته أنه انقطع انقطاعاً نهائياً عن الخمر قبل أن يحرمها عليه الأمين ، وحتى بعد أن منع منها ظل يواصل الغلمان ويجد فيهم بعض العزاء عنها :

أعاذل أعتبت الإمام وأعتبا   وأعربت عما فى الضمير وأعربا
وقلت لساقينا أجزها فلم يكن   ليأبى أمير المؤمنين وأشربا

فجوزها عنى سـلافاً ترى لها … إلى الأفق الأعلى شعاعاً مطنبا
إذا عبّ فيها شارب القوم خلته … يقبّل فى داج من الليل كوكبا
يدور بها سـاق أغنّ ترى له … على مستدار الأذن صدغاً معقربا
سـقاهم ومنانى بعينيه منيـة … فكانت على قلبى ألذ وأطيبا

وإليك الآن هذه القطعة الرائعة المحزنة التى تصور مدى لوعته حين حرم الخمر ومبلغ تعطشه إليها :

أيها الرائحـان باللوم لـوما … لا أذوق المـدام إلا شميما
نالـنى بالمـلام فيهـا إمام … لا أرى فى خـلافه مستقيما
فاصرفاها إلى سـواى فـإنى … لست إلا على الحديث نديما
إن حظى منها إذا هى دارت … أن أراها وأن أشم النسـيما
فكأنى وما أحسـن منهـا … قعـدىّ يزيّن التحـكيما
كلّ عن حمله السـلاح إلى الحر … ب فأوصى المطيق ألا يقيما !

انظر إليه يتتبع كأسها الحبيبة وهى تدور على رفاقه بلهفة فى عينيه وغصة فى حلقه ، ويصل إلى أنفه شذاها العبق المثير فيكون كل نصيبه منها ، وهو نصيب يزيده عليها حسرات ، واستمع إليه يصل ألمه إلى غايته فيلجئه إلى هذه السخرية البارعة فى بيتيه الأخيرين . فليس هـذا رجلا لم يتب عن الخمر فحسب ، بل هو يظل يحض عليها غيره حين حجز عنها قسرا .

ثم انظر فى شعره الذى نظمه فى شيخوخته ، انظر مثلا فى قوله

أفنيت عمـرك والذنوب تزيد … والكاتب المحصى عليـك شهيد
كم قلت لست بعائد فى سورة … ونذرت فيها ثم صرت تعـود
حتى متى لا ترعوى عن لـذة … وحسابها يوم الحسـاب شديد
وكأننى بك قد أتتـك منيـة … لا شـك أن سـبيلها مورود

ألا يدل على صحة ما قلنـاه ، أنه تكررت منه محاولات التوبة طول حياته وأنها كانت تنتهى بارتداده ؟ تأمل فى بيته الثانى ، ثم انظر

كيف يدل بيتاه الأخيران على أنه هو ينتظر من نفسه أن تعصيه مرة أخرى فتعود إلى ضلالها القديم ، وينتظر أن يظل هذا شأنه حتى يفاجئه الموت . ونفس الفكرة قد تجلت فى قطعته الجميلة التى نظمها حين عاد من الحج وأقبل عليه الناس يهنئونه بهذا الصلاح الجديد ويرجون أن يدوم تنسكه ، ولكنه كان أعرف بنفسه من أن يصدق بهذا الإمكان :

قالوا تنسك بعد الحج ، قلت لهم أرجو الإله وأخشى طيرناباذا

وانظر أيضاً فى هذه المقطوعة من باب الخمريات :

خفيت عليك محاسن الخمر أم غيّرتك نوائب الدهر

فصرفت وجهك عن معتقة تفتر عن درّ وعن شذر

يسعى بها ذو غنّة غنج متكحّل اللحظات بالسحر

ونسيت قولك حين تشربها فتزول مثل كواكب النسر :

« لا تحسبنّ عقار خابية والهم يجتمعان فى صدر »

واضح أنه نظمها بعد انتهاء فترة من فترات التوبة التى ذكرناها حين عاد إلى الخمر والغلمان كأشد ما كان ظمأ إليهما ، فتراه يلوم نفسه على هجرهما ويتعجب من استطاعته سلوهما .

أضف الآن إلى كل استنباطاتنا الماضية التى كتبناها فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، خبراً صريحاً نقرأه فى أخبار أبى نواس لأبى هفان(١) ، (ولم يكن كتاب أبى هفان قد طبع بعد حين صدرت الطبعة الأولى من كتابنا) ، سمعه أبو هفان من يوسف بن الداية (وكلاهما من معاصرى أبى نواس ومن خاصة أصحابه) يقول (ص ٦٦ — ٦٧) : « إن أبا نواس قد تقرأ (أى تنسك وتعبد) مراراً ثم نكث وعاد إلى أسوأ حالاته قبل موته بشهر ، وعاود الشرب وأجمع على المداومة عليه وترك الإقلاع عنه . . . ثم تم بعد ذلك على نسكه حتى مات . » وقصة أخرى (ص ٧٧) يشط فيها

---

(١) نشرته مكتبة مصر بالقاهرة ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، وتاريخ الانتهاء من تحقيقه ١٤ ديسمبر ١٩٥٣ . والأخبار الثلاثة المذكورة لا توجد فى مرجع آخر من المراجع عن أبى نواس . وهى تأتى أدلة صريحة على صحة ما استنبطناه من شعر الشاعر نفسه .

شططاً شديداً وهو سكران ، فلما صحا من سكره وأخبره أصحابه بما قال ندم « فأسبغ الوضوء وصلى صلاة حسنة تامة ولم ينم باقى ليلته وجعل يستغفر الله ويدعو إلى الصباح » . وقصة ثالثة (ص ٩٣ — ٩٤) تصور كيف انتهت فترة من فترات توبته حين رأى جارية جميلة ، ويقول فيها قصيدة أولها :

بينا أنا يوماً على النهر ... أطلب ما يصلح للأمر
وقد تقرأت ولا عهد لى ... بالفسق مذ أكثر من شهر
أبصرت بيضاء عشارية ... ممشوقة طيبة النشر

من كل هذه الشواهد يتجلى خطأ القول بأن جميع شعره فى الزهد نظم فى مرحلة واحدة ختمت بها حياته . هو إذن قد نظمه فى نوبات متعددة متفرقة ألمت به فى مختلف أحداث عيشته . بقى طول عمره يتراوح بين اللذة والندم ويتعاقبه العصيان والتوبة . وبهذا نعود إلى المشكلة : كيف استطاع أن يتقلب بين النشوتين نشوة الدين ونشوة الشهوة ؟

على أننا الآن نقدم أقوى حججنا وأغربها أيضاً ، فنتأمل فى فترات ثالثة امتزجت فيهما النشوتان فى آن معاً .

فهو فى بعض أحواله النفسية ينفعل انفعالا مختلطاً مكوناً من نشوة الدين الروحية التعبدية ونشوة اللذة الحسية الشهوانية ، والنشوتان مقترنتان فى وقت واحد متفاعلتان تنصب إحداهما فى الثالثة وتزيد كل منهما من إرهاف الأخرى وتوترها .

وهذا ادعاء سيبدو مستحيلا للذين يعتقدون بتنافى النشوتين ، ولكن ندع شعره يثبت صحة ما نزعم . تأمل فى قوله :

آذنك الناقوس بالفجر ... وغرّد الراهب فى العمر
وحنّ مخمور إلى خمرة ... وجاءك الغيث على قدر
واطردت عيناك فى روضة ... تضحك عن خضر وعن صفر
فعاط ندمانك من خمرة ... مزاجها من معرق القطر

يهيجه قرع النواقيس وتشجيه تلاوة الراهب لصلواته الدينية فى بيعته فيهيج فيه ذلك حنينه إلى الخمر .

وتأمل فى أبياته المنتشية الطروب :

أنا والله مشـــتاق   إلى الحـــيرة والخمر
وأصـــوات النواقيس   على الزيرات بالفجـــر
ومشـــتاق إلى الحانا   ت يوم الذبح والنحر !
ومفن فى طـــلاب المر   د والخمر معاً وفرى

يشتاق إلى خمر الحيرة وإلى سماع أصوات النواقيس فى وقت معاً ، يلذ له أن يستمع إلى أنغامها الشجية تثير فيه الأحاسيس الدينية فيتوق إلى شرب الخمر من دنانها ، ويأتى يوم الذبح والنحر وهو عاشر ذى الحجة فيبعث فيه الشوق إلى الحانات وما فيها من خمر وغلمان .

واستمع الآن إلى قصيدته البديعة :

دع البســـاتين من آس وتفـــاح   واعدل هديت إلى ذات الأكيراح
اعدل إلى نفر دقّت شخوصهم   من العبادة إلا نضو أشـــباح
يكررون نواقيســـاً مرجّعة   على الزبور بإمســـاء وإصباح
تبعد بسمعك عن صوت تكرّهه   فلست تسمع فيه صوت فلاح
إلا الدراسة بالإنجيـــل من كتب   ذكر المسيح بإبلاج وإفصـــاح
يا طيبه وعتيق الراح تحفتهـــم   بكل نوع من الطاسات رحراح
يسقيكها مدمج الخصرين ذو هيف   أخو مدارع صوف فوق أمساح

هذه القطعة الفنية المطربة(١) تصف إلمام نوبة من نوبات الزهد به حين عافت نفسه الدنيا ولذائذها فهجر مسارح اللذة الدنيوية ولجأ إلى دير حنّة يتأمل رهبانه فى صومعاتهم ، فيتأثر تأثراً شديداً حـــين يرى انكبابهم على العبادة وإجهادهم نفوسهم فى التنسك حتى نحفت أجسامهم

---

(١) فى رواية أبى هفان (ص ٩٦ — ٩٧) أنه أقام مع النصارى ليلة الميلاد وليلة الذبح فما زال يشمعل (أى يقرأ قراءتهم فى أعيادهم) ثم غنى وطرب وترنم بهذه الأبيات .

فهى كالأشباح ، فيبتعث منظرهم فيه رهبة دينية قوية ، ثم يستمع إلى ترجيع نواقيسهم تدعوهم إلى الصلوات ويستمع إلى ترنمهم الشجى فى إنشاد المزامير أو ترتيل الصلوات للمسيح ، فيهيج فيه هذا كله نشوة دينية قوية تسمع لحنينها صدى مشجياً فى تنغيم أبياته وأريحية قافيته . ولكن — إلام تقوده هذه النشوة ؟ سرعان ما تثير فيه النشوة الأخرى فتستجيب لها وتتحد معها اتحاداً عجيباً تجده فى البيتين الأخيرين . يثور به عطشه إلى الراح ، فإذا أقبل بها إليه هذا الراهب الفتى النحيل المتصوف نظر إليه نظرة تمتزج فيها العاطفتان امتزاجاً ينطق به البيت الأخير . فهو مروع بروحانيته وتقشفه وخشونة ملابسه الصوفية ، وهو فى نفس اللحظة مفتون بنحافة خصره ورشاقة قامته ، وكلا الافتتانين يجاوب أحدهما الآخر ويرهف حده . وهذا الشعور المزدوج هو ما يحسه بعض الناس حين يلقون الراهبات فيروعهم منظرهن الروحانى الطاهر وما يحف بهن من براءة التبتل ولا يملكون أنفسهم أن تستثار فيهم شهوة جسدية قوية فى نفس الوقت .

وعد الآن إلى مقطوعته فى الزهد :

أية نار قدح القادح　　　وأى جد بلغ المازح

تجد نفس الاقتران بين الشهوة الجسدية والنزعة الروحية فى قوله :

فاسم بعينيك إلى نسوة　　　مهورهن العمل الصالح

لا يجتلى الحوراء فى خدرها　　　إلا امرؤ ميزانه راجح

انظر إلى تسميته الحور العين نسوة وتأمل فى صورته « الاجتلاء فى الخدر » ، ولكن انظر كيف يقترن هذا بـ « السمو » وبـ « العمل الصالح » وبـ « الميزان الراجح » وكيف يرد فى صميم قصيدة كلها زهد .

وتذكر الآن ما فصلنا القول فيه فى الفصل الأول عن إثارة الخمر لإحساسات التعبد والتقديس فى نفسه ، وعد إلى أناشيده الخمرية التى روينا بعضها والتى هى أشبه بالصلوات الدينية ، نترنم بها فتهتز معها أجسامنا ويصيب عقولنا دوار يشبه انتشاء الصوفية فى حلقات ذكرهم ..

ثم استمع أخيراً إلى القصيدة الآتية ، وهى من أبرع ما نظمه وأشده إثارة للشمل الفنى ، وفيها تجد مرة أخرى امتزاج النشوة الدينية والنشوة الحسدية :

بمعمودية الدير العتيق ... بمطربليطها بالجاثليق
بشمعون بيوحنا بمتى ... بمارى سرجس القس الشفيق
بميلاد المسيح بيوم دنح ... بباعوث لتأدية الحقوق
بأشمونى وسبع قدمتهم ... وما حادوا جميعاً عن طريق
بمارت مريم وبيوم فصح ... وبالقربان والخمر العتيق
وبالصلبان ترفعها رماح ... تلألأ حين تومض بالبروق
بحجك قاصداً ماسرجسان ... بدير النوبهان فدير فيق
وبالمطران إذ يتلو زبوراً ... يعظمه ويبكى بالشهيق
بهيكل بيعة الله المفدى ... وقسّان أتوه من سحيق
وبالناقوس فى البيع اللواتى ... تقام بها الصلاة لدى الشروق
برهبان الصوامع فى ذراها ... أقاموا ثم فى جهد وضيق
بأيام السعانين المبدّى ... وشمعلة النصارى فى الطريق
وبالصلب العظيمة حين تبدو ... وبالزنار فى الخصر الرقيق !
وبالحسن المركب فيك إلا ... رحمت تحرق وجفوف ريقى !
أما والقرب من بعد التنائى ... يمين فتى لقاتله عشيق
لقد أصبحت زينة كل دير ... وعيد مع جفائك والعقوق
وآذن عاشقوك إلى النصارى ... من الإسلام طرا بالمروق ! (١)

ما أظن قارئاً ينشدها جهراً بصوته ولديه المقدرة على الاستجابة الفنية إلا ويأخذ الطرب العظيم من سحر تنغيمها ويترنح ثملا بنشوة ألحانها . استمع إلى هذه الألفاظ الأعجمية الغريبة يتمتم بها كتعاويذ السحر فتثير

(١) اتبعنا فى هذه القصيدة رواية الديارات للشابشتى مع تعديل طفيف من الروايات الأخرى

فى عقولنا دروشة عجيبة وتذكرنا بما يسميه الإنجليز « الشعر التعويذى »(١) وهو الشعر الذى يردد فيه ناظمه كلمات غريبة ويكرر مقاطع بعينها يهمهم بها لسانه فتحدث بالعقل نشوة غريبة مبهمة ودوارا كالذى يحدثه الاستماع إلى تمتمة الساحر بتعويذاته وعزائمه . ولعل أبا نواس يحكى الصلوات الغريبة التى سمعها من الرهبان .

وتأمل فى هذا الطرب الدينى الصاخب يثيره فيه الجمال الخاص الذى بالمسيحية بطقوسها وصلواتها وأناشيدها ونواقيسها وبقديسيها ورهبانها وبيعها وصلبانها . وهى نشوة تنتقل إليك عدواها إن نطقت بالأبيات جهراً ولم تكتف بالقراءة الصامتة حتى ما تملك أن تمايل مع هذه المقاطع المتراقصة فى بحر الوافر .

ولكن انظر إلام ينتهى به هذا الطرب الدينى ، بل انظر بعبارة أصح إلى السبب الذى هاج فيه هذا الطرب ، هو أنه أحب فتى راهباً ! .

وتأمل فى أبياته الخمسة الأخيرة كيف يختلط فيه الحبان ، حب المسيحية وحب الفتى ، اختلاطاً ما نظن أن بنا حاجة إلى الإطالة فى تحليله بعد كل ما تقدم . ولكن تذكر أنه لا يحب فى الفتى النصرانى حسنه الجسدى وحده ، وإنما يحب فيه أيضاً تدينه ورهبنته ، حتى يهم من فرط هذا الحب الثانى أن يترك الإسلام ليعتنق المسيحية . فإن ظننت أنه إنما يقول هـــذا تندراً ولا يعـــبر عن هم حقيقى فانتظر حتى نتدبر هذه العاطفة فيه فى ختام هذا الفصل .

إن كان لكل هذه الشواهد والاستدلالات مغزى فمغزاها أنه لا بد أن يكون بين النشوتين الدينية والجسدية صلة ما تسهل بينهما المحاوبة والاندماج فى بعض الناس ، وعن طريق هذه الصلة تتحول إحداهما إلى الأخرى أو تلتقيان وتمتزجان . وقد آن لنا أن ندرس هذه المسألة الهامة على ضوء الحقائق التى أثبتها علم الانثروبولوجيا وخصوصاً فرعه العظيم

---

(١) **Incantatory verse** من **Incantation** وهى تعويذة الساحر وتعزيمته ورقيته .

علم الأديان المقارن . ولكن نبدأ بأن نذكر القارئ بما قلنا فى الفصل الأول عن تشابه النشوتين فى مظهرهما وعن تولد النشوة الدينية لدى أغلب الناس من النشوة الحسية . ثم نشير الآن إلى حقيقة جديدة كبيرة الأهمية هى عبادة الجنس فى الكثير من الأديان ، واعتبار الاتصال الجنسى عملا دينياً يتقرب به إلى الآلهة ويبتغى به رضاها ويتوسل إلى كرمها وعطاياها ويتجنب به غضبها ويدفع سخطها وإيذاؤها .

والحقائق التى سنشـــير إليها فى هذا المجال كريهة منفرة صعبة التصديق . ومنشأ الصعوبة أننا حين نتحدث عن الدين ننظر فى أغلب الأمر إلى دين رفيع مطهر مثل الإسلام ، ولكن كيما نفهم العاطفة الدينية فهماً كاملا نحتاج إلى أن نتحرى أصلها البشرى فى الأديان البدائية ثم نتتبعها فى مراحل ترقيها وتهذبها حتى تصل أطهرها فى الأديان السماوية وتصل طهارتها العليا فى آخر هذه ظهوراً وهو دين الإسلام .

فالدين السماوى لم ينشئ فى البشر نزعة تعبدية لم تكن موجودة فيهم من قبل ، فإن سعى البشر إلى الإله سعى غريزى قديم ، ولقد حاول البشر منذ أزمان سحيقة أن يصلوا إلى الإله بجهودهم الخاص فتصوروه فى صور مختلفة وعبدوه بوسائل متعددة ، ولكن ما بقى سعيهم مقصوراً على جهدهم الإنسانى ظل ناقصاً مليئاً بالتشويه والفساد ، فينزل إليهم الدين السماوى صافياً طاهراً من لدن الإله الواحد الحق ، ولكن البشر ما يلبثون أن يلحقوا به أدراناً بشرية وشوائب أرضية ، فيحتاجون إلى أن ينزل إليهم دين سماوى آخر يعيد إلى الدين صحته واستقامته ويطهره من الوصمات التى لطخه بها الآدميون ، وهذا سر تعدد نزول الأديان السماوية .

فى هذا الموضوع تقول « دائرة معارف الدين والأخلاق » تحت مادة « عبادة الرموز الجنسية »(١) ما ترجمته : « هذه العبادة تكون جزءاً كبيراً جداً من تعبد الجماعات البدائية وتعبد الجماعات المتقدمة أيضاً .

---

(١) Phallism

وهى عبادة تبدو لنا فى درجتنا الرفيعة من الحضارة غريبة منفرة ، ولكن من الواضح أننا لا يجوز لنا أن ننكر وجودها أو ننكر أهميتها الحقة كوشيجة اجتماعية لمجرد بعدها عن اعتقادنا فيما ينبغى أن تكون عليه العبادة أو لشناعتها إذا قورنت بآداب السلوك عندنا أو لأن محط عبادتها يبدو لنا خالياً من عنصر الألوهيـــة . فإن البشر فى تصورهم للقوى الإلهية قد تعبدوا بوسائل كثيرة شديدة التنوع والكثير منها بالغ الغرابة والقسوة » .

وأمثلة هذه العبادة كثيرة جداً متعددة بتعدد أجناس البشر وقبائلهم وتقاليدهم ومراحلهم من البداوة أو الحضارة . والأمثلة التى تختارها دائرة المعارف المذكورة تشغل أكثر من أربع عشرة صفحة من صفحاتها ذات الحجم الضخم والحروف الدقيقة ، ولا نريد أن ننساق فى استطراد آخر طويل ، والقارئ المهتم بهذا الموضوع يستطيع أن يرجع إلى تلك المادة ، فيكفينا هنا أن نقول إن هذه العبادة تتلخص فى صنع أقانيم للأعضاء الجنسية ، أو نحت تماثيل لأجساد عارية للرجال أو النساء تضخم فيها الأعضاء الجنسية تضخيماً زائداً ، ويقيمون لها صلوات يكون الاتصال الجنسى بين رجال الجماعة ونسائها أجزاءً أساسياً من طقوسها . أو هم يحملون هذه الأقانيم معلقة على أجسامهم وأجسامهن كتمائم يتعوذ بها .

قد يسأل القارئ : كيف نشأت هذه العبادة الغريبة وإلام تهدف ؟ والجواب أن هذه الأقانيم والتماثيل الضخمة ترمز فى حقيقتها إلى قوى الإنتاج فى الطبيعة ، إلى قوى الخلق والإحياء والتكاثر ، إلى القوى التى تكثر النسل البشرى وتغزر الماشية وتخصب الأرض وتضاعف المحصول وتنمى كل ما هو لازم لرخاء القبيلة وغناها من الأولاد الكثيرين والفواكه والحبوب والحيوان النافع والأمطار المحيية والشمس المنضجة ، ويراد بعبادتها التغلب على قوى الجدب والجفاف والانقراض والفناء ، ويكثر وقوع هذه الأعياد الدينية الجنسية فى مواسم الغرس ومواسم الحصاد وفى

الاحتفال بنضج الفتى والفتاة ودخولهما طور المراهقة وفى الاحتفال بمجىء الربيع .

وفى بعض الجماعات يأمر الكهنـة الزارع وزوجته أن يتصـلا اتصالا جنسياً على الحقل قبل بذر البذور أو بعده مباشرة أو قبيل الحصاد ، وهم يعتبرون هذا طقساً دينياً واجب التنفيذ وبدونه لا تطيب الأرض ولا تكثر غلة المحصول ، فالأرض أيضاً أنثى تفلح ثم تنتج ويساعد إنتاجها أن يقوم عليها الآدميون بهذا الطقس .

وفى الكثير من هذه الاحتفالات تختلط عبادة الخمر (انظر الفصل الأول من كتابنا هذا) بعبادة الجنس ، ويكثر الرقص الدينى الجنسى . ولكنا يجب أن ندرك أن أصحابها لايقصدون فى الأصل إفحاشاً ولا تهتكاً بل يعتقدون أنهم يؤدون شعائر دينية جليلة وتنتابهم نوبة عجيبة من الحمية الدينية .

وكثير من هذه الأديان البدائية تتخذ إلهة للجمال تمثل الأنوثة الناضجة ، أو تتخذ ما يسمى بالإلهة الأم أو أم الجميع ، وتكون تمثال أم حامل أو أم تحمل ولدها تتعبد إليها النساء لتشفيهن من العقم أو تخفف عنهن آلام الوضع المتعسر ، وعلماء الانثروبولوجيا يرون أن هذا أصل عبادة المسيحيين للإله الإبن وتقديسهم لأمه كما سنرى بعد قليل .

ويصل الأمر ببعض الديانات ، وخاصة فى الهند ، أن تتخذ فى معابدها نساء يسمين « العاهرات المقدسات » يبعن أجسادهن فى حرم الهيكل إلى المتعبدين فى نظير أجور يتقرب بها إلى إلهة الخصب والإنتاج ، ويعد هذا الاتصال طقساً دينيا يتقرب به إلى هذه الإلهة لإرضائها واستنزال بركتها . وفى بعض القبائل الهندية يفرض على كل أسرة أن تعطى من بناتها بنتاً واحدة على الأقل إلى المعبد تقضى فيه حياتها فى هذه الخدمة .

هذه هى الأصول البشرية الدنسة للعبادة فى الأديان الأرضية . فلننظر الآن كيف يستبقى أهل الدين السماوى كثيراً من عاداتهم القديمة وينصفونها

بدينهم الجديد ويلبسونها مسوحه حتى ينتهوا إلى أن يعدوها جزءاً مقدساً منه . ولنبدأ بالمسيحية .

فعبادة المسيحية الكنسية للإله الإبن وتقديسها لأم الإله استكشف علماء الدين المقارن أصولها فى الكثير من الأديان البشرية التى انتشرت فى الشرق وحوض البحر الأبيض المتوسط ، وهم يعطون أسماء الآلهة والإلهات السابقة وهى كثيرة متعددة الأسماء ولا مجال لذكرها هنا . والتماثيل والأقاليم والصور التى صنعها المسيحيون للإله الإبن وأمه مستعارة فى أصلها من نحوت تلك الديانات .

وكثيرون من العابدين المسيحيين فى تقربهم إلى هذه التماثيل والصور ينفسون عن إحساس جنسى لاشك فيه وإن يكن باطناً لا يدركونه هم ولعلهم يذعرون ويستنكرون إذا نبهوا إليه . وكثير من هذه الصور والنحوت لمريم العذراء أو للملائكة تبلغ درجة عظيمة من الجمال الفاتن ، فلا عجب أن تثير فى بعض متعبديها ما أشرنا إليه . وبعضها يمتزج فيه جمال الجسم البشرى وروعة السمو الدينى امتزاجاً فذاً .

وكثير من الصلوات المسـيحية الذائعة وأناشيد التسبيح **hymns** التى يقدس فيها يسوع الإنسان أو مريم العذراء ويتغنى بحبهما يستكشف فيها العنصر الجنسى الكامن ، وبعض المشهورين من عظماء الرهبان والقديسين فى مختلف عصور التاريخ ألفوا صلوات فى التضرع إلى مريم العذراء ليست إلا تنفيساً عن شوقهم الجنسى المكبوح ، وبعض هؤلاء كانوا قبل بدء تبتلهم شبانا عارمى الشهوة الجنسية غارقين فى لجج الإثم والعربدة فلما ترهبنوا حولوا حميتهم هذه إلى تلك العبادة ، وهى ظاهرة سنعود إلى تحقيقها بعد صفحات .

وقل نظير ذلك عن عبادة القديسات والراهبات ليسوع ، والتاريخ قد حفظ لنا الكثير من أخبارهن وصلواتهن ، بل انظر فى تسميتهن ، يسمين « عرائس المسيح » **Brides of Chrit** ويسمى المسيح عروسهن السماوى **The Heavenly Bridegroom** ويقـال إنهن بتبتلهن يحفظن

أجسادهن طاهرة عذراء حتى يقدمنها إلى المسيح — هذا أسلوبهم فى التعبير. وآخر ما اطلعت عليه فى هذا الميدان قول متصوفة فرنسية معاصرة فى كتاب تعبدى لها إنها كانت تقرأ قصيدة « الحب » لجورج هربرت ، فتقول : « فنزل المسيح نفسه وامتلكنى »(١) .

وفى القرون الوسطى كان عامة المسيحيين فى بعض أنحاء بلجيكا وفرنسا وغيرهما يعبدون قديسين هم فى حقيقتهم رموز جنسية قديمة ويعتقدون أنهم يشفون العنة والأمراض السرية ويكثرون النسل . وقد استمرت هذه العبادات إلى عصور حديثة حتى حرمتها السلطات الكنسية .

وتلك التماثيل والأقانيم الجنسية الصريحة التى صنعها عابدو الأديان البدائية بقى الكثير منها معلقاً أو مرسوماً على جدران الكنائس فى مختلف أنحاء أرلندا وبريطانيا والقارة الأوربية فى القرون الوسطى وبقيت إلى عهد حديث حتى أمرت السلطات الكنسية بإزالتها ونزعها وإحراق معظمها ولم تبق منها إلا بضعة أمثلة يحتفظ بها فى المتاحف . والقارئ الذى يريد تفصيل ذلك يستطيع أن يرجع إلى مادة « عبادة الرموز الجنسية » فى الموسوعة التى ذكرناها .

ولعل هذا من أسباب رفض الإسلام لجميع الصور والتماثيل والأقانيم فى شعائر العبادة . فهذا الدين التوحيدى الحنيف — وهذا معنى كلمة

---

(١) «Christ Himself came down and took possession of me.» Simone Weil : Waiting on God.

هذا والقارئ الذى يريد أن يطلع على مثال فظيع للتهوس الذى تبلغه بعض الراهبات نتيجة الكبح الجنسى يستطيع أن يقرأ كتاب آلدوس هكسلى « عفاريت لودان » لندن ١٩٥٢ The Devils of Loudun وفيه يدرس جماعة من الراهبات الفرنسيات فى القرن السابع عشر كن ينفسن عن عواطفهن المكبوحة فى تشنجات هسترية يقمن فى أثنائها بالتواءات جسدية شنيعة ويتفوهن بألفاظ بالغة الرفث . وكان سبب الاضطراب أن رئيستهن واسمها الأخت جان ديزانج عشقت القس اربان جرانديه وتوددت إليه ، ولكنه احتقرها ونبذها ، فأصيبت بتلك الهستريا وانتقلت عدواها إلى الراهبات تحت رئاستها وشجعتهن على الاندفاع كيما تتهمه بأنه أنزل بهن عفاريت خبيثة .

« حنيف » — يريد أن يجعل عبادة الإنسان لربه عبادة روحية خالصة مجردة من رموز الحس مطهرة عن غرائز الجسد الأصلية . ولكن تطهره أسمى من أن يستطيعه إلا القليلون من أتباعه فترى عامة المسلمين يتلمسون منفذاً لنزعتهم التجسيدية فى تقديس أضرحة الأولياء ولمس مقاماتهم وحمل التمائم والتعاويذ والاهتزاز الجسمى فى حلقات الأذكار ، وحلقات الأذكار ليست إلا بقية من الرقص الدينى القديم .

ثم انظر إلى الاحتفالات بموالد الأولياء وبمختلف المواسم والأعياد الدينية وما يحدث فيها من تحلل جنسى كبير بين كثير من الفتيان والفتيات يستنكره علماء ديننا ويحملون عليه أشد الحملة ويحذرون الأمة منه على المنابر وفى الصحف كلما دنا مولد أو موسم أو عيد . ولكنها ظاهرة بدائية قديمة فى النفس البشرية ترجع إلى ما رأيناه فى الديانات البشرية بأعيادها واحتفالاتها ، فتنطلق هذه الغرائز القديمة فى المناسبات التى ذكرناها بعنف يعسر قمعه .

والمشاهد فى بعض القرى المصرية أن فتيانها يتهزون هـــذه المواسم للذهاب إلى المدينة المجاورة يستمتعون بملذاتها ويزورون أحياء الفاحشة فيها وبعضهم لا يزور هذه الأحياء على طول السنة إلا فى تلك المناسبات . ويشكو علماء الدين فى السودان من أن أضرحة الأولياء يتخذها بعض الشبان والشابات موضعاً للتلاقى والمغازلة ، وهذا أيضاً يخيل إلينا أنه ارتداد إلى التقليد القديم .

على أن هذه جميعاً أمثلة للعصيان الشعبى يخالف فيه العامة تعاليم دينهم الحنيف . فعلماء الأديان المقارنة يقررون أن الإسلام قد نجح فى أن يبقى شعائره الرسمية خالية من الأقانيم والرموز التجسيدية مبرأة من شوائب الجسد والغريزة ، وجميع الأمثلة التى ذكرناها قد عجزت عن أن تجد لها منفذاً ترتد عن سبيله إلى الدين الرسمى فتلتصق به وتقبل فيه كما فعلت فى أديان أخرى . ولكن علينا الآن أن نتأمل فى فرقة واحدة عظيمة من

الفرق الإسلامية ارتدت إلى العشق الجنسى البدائى فى تعبـدها الدينى » ونعنى المتصوفة .

وقد يستغرب القارئ أن تكون هذه الفرقة القائمة على إنكار الحس والمبالغة فى الروحانية هى التى نستكشف فيها العنصر الجنسى فى التعبد ، ولكن نفس هذه المبالغة لها مغزاها كما سنرى .

فكل قارئ لا شك يعرف قدراً من شعر الصوفية ونثرهم فى حب الله ، وتسميتهم إياه « العشق » ، ومناجاتهم « المحبوب » . بل هم يخاطبون الله بضمير المؤنث فيجعلونه محبوبة أو معشوقة ، وفى بعض أناشيدهم الذائعة يسمونه « ليلى » وينظمون فى ليلى هذه أشعار الحب الحـارة المتشـوقة .

صحيح أنهم يدافعون عن هذا بأن يقولوا إنه مجرد رمز للعبادة الدينية الروحية لا يقصد منه التجسيم ، ولكن حتى لو قبلنا هـذا الاحتجاج فإن مجرد استعمال هذا النوع من الرمز له مغزاه الباطن ، فلم اختاروه دون غيره ؟ ثم إن الدفاع بالرمزية ليس دفاعاً كاملا ، لأن تاريخ العقائد والأديان يشهد بأن كثيراً من أحط الصور التعبدية وأشدها دنساً قد بدأ رموزاً طاهرة إلى معان شريفة . وسنرى الآن أهـذا الأسلوب الذى يتخذونه مجرد رمز روحى لا تجسـيم فيه كما يعتقدون .

تذكر الآن أقوالهم عن الفناء بالله وامتزاج العابد بالمعبود أو الحبيب بالمحبوب أو العاشق بالمعشوق . يسمونه الاتحاد ، وأضف إلى هذا الأسلوب تسميتهم الله بأنثى وانظر ماذا تكون النتيجة .

وابن الفارض — وهو من أعظم شعرائهم فى العربية ، ومن الطريف أنهم يسمونه « سلطان العاشقين » — يتحدث عن الله فى كل تائيته العظيمة المشهورة بضمير المؤنث ، فيقول مثلا :

جلت فى تجليها الوجود لناظرى ففى كل مرئى أراها برؤيـة

وعلى مذهبهم فى تجلى الله فى كل مخلوق يرى أن المرأة مجلى من

مجالى الله ، وأن حواء حين تجلت لآدم ، وجميع المعشوقات حين يتجلين لعاشقيهن ، هن فى الحقيقة الله يتجلى فى هذه المظاهر ، ولكن انظر طريقته فى التعبير :

فنى النشأة الأولى تراءت لآدم — بمظهر حوا قبل حكم النبوة
وتظهر للعشاق فى كل مظهر — من اللبس فى أشكال حسن بديعة
فنى مرة لبنى وأخرى بثينة — وآونة تدعى بعزة ، عزت
ولسن سواها لا ولا كن غيرها — وما إن لها فى حسنها من شريكة

لا شك أن ابن الفارض وقارئيه من الصوفية يعتقدون اعتقاداً مخلصاً أن هذه الأبيات وأمثالها ليست إلا تعبيراً رمزياً ، ولكن أى رمز هو ! وماذا يكشف عن نفوس قائليه ! تأمل ملياً فى مغزى قوله « قبل حكم النبوة » ، وهل لهذا معنى صحيح سوى أنه يصف ترائيها عارية قبل أن يفرض عليها وعلى آدم تغطية العورة ؟ وتأمل إصراره على أن يصف ظهور المعشوقات لعاشقيهن « فى أشكال حسن بديعة » . هذه رموز بكل تأكيد ، ولكن لا بالمعنى الذى يعتقده الصوفية بل بالمعنى الذى وجدناه فى المصلح العلمى **Phallism** .

فإن بقى فى صدرك أهون شك فاستمع إلى ابن عربى يكشف عن الحقيقة بأصرح التعبيرات ولا يترك بنا حاجة إلى استنباط . يقول فى كتاب « فصوص الحكم » :

« ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ، أى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة ، فلم يكن فى صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها ، ولذلك أمر بالاغتسال منه ، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة ، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره ، فطهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه إذ لا يكون إلا ذلك . فإذا شاهد الرجل الحق فى المرأة كان شهوداً فى منفعل ، وإذا شاهده فى نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده فى منفعل عن الحق بلا واسطة ، فشهوده

فى المرأة أتم وأكمل لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفســه من حيث هو منفعل خاصة . فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النســاء لكمال شهود الحق فيهن ، إذ لا يشــاهد الحق مجرداً عن المــادة أبداً » .

ما أحسب هذه القطعة من هذا الصوفى العظيم إلا تهدم احتجاجهم بالرمزية هدماً تاما . فهو كما ترى يصرح بأن المواقعة المادية المعروفة بين الرجل والمرأة ، هى أعظم اتصال بين العبد وربه ، فالعبد فى الحقيقة قد التذ بخالقه وإن خيل إليه أنه التذ بالمرأة . وهذا ارتداد تام إلى ما اعتقده أهل الديانات البدائية التى استعرضناها .

وليس من عملنا فى هذا الكتاب الرد على هؤلاء القوم أو شرح مقدار مخالفتهم لروح الإسلام الحنيفة المتطهرة[1] ، ولا نحن نريد أن ننساق إلى ذكر ما أثر عن بعضهم — ومن بينهم عدد من أعاظم قادتهم — من الإسراف الشهوانى واستحلال اللذة الحرام . وكل ما يعنينا أنهم يقدمون لنا مثلا جديداً للخلط بين العاطفة التعبدية والغريزة الجنسية فى نفوس الكثيرين من البشر . وما نظن القارئ إلا قد اتضح له الآن سبب هذا الخلط ، وهو تشابه النشوتين فى قوتهما وعنفهما ، فكلتاهما بالغة الحدة تصل بالأعصاب إلى أقصى حالات التوتر والهياج ، فسهل على السذج أن يخلطوا بينهما ويعتقدوا أنهما من معدن واحد ، وسهل على ذوى الأعصاب المريضة أن يحولوا إحداهما إلى الأخرى ، أو يمزجوا بين كتيهما فى وقت واحد . وفى القصة الأمريكية المشهورة « أعناب السخط[2] » تحليل جيد لواعظ دينى مخلص التدين ، ولكنه شديد الشهوة ، وكلما هاجت به

---

(١) انظر فى هذا الموضوع رسالة (صوفيات) للأستاذ عبد الرحمن الوكيل ، من مطبوعات جماعة أنصار السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٤٩ . ونحن سدينون لهذه الرسالة بلفت نظرنا إلى هاتين القطعتين الهامتين . ويستطيع القارئ أن يرجع إليها إن أراد أمثلة أخرى . وكاتبها يقرر أن هذا الشعور تكمن وراءه « نزوات ملتهبة » ، و « أن الصوفية لما يئسوا من المرأة فى الواقع نشدوها فى الخيال ثم صور لهم غليل الحرمان أنها هى تلك الذات الإلهية » ص ١٩ .

(٢) John Steinbeck : The Grapes of Wrath

حميته الدينية فى حلقات وعظه ثارت رغبته الجنسية ، فاصطحب إحدى الفتيات اللائى حضرن خطبته إلى الحقول المجاورة ، وكلما ازدادت نشوته الأولى حدة ازدادت نشوته الثانية طغياناً وتصرفه مع الفتيات جموحاً . ولكنه كان كما قلنا مخلص التدين ، فأحزنته هذه الظاهرة إحزاناً عظيماً ، وانتهى إلى نبذ الوعظ الدينى نبذاً تاماً .

وفى كتاب ترمنجهام « الإسلام فى السودان » نجد فى صفحة ٢١٤ نظير هذه الظاهرة من واقع بعض الحلقات الصوفية ، إذ يقول : « فى مرات غير قليلة تتبع الذكر زيارة إلى مومس » .

ونستطيع الآن أن نلتفت إلى ظاهرة مشهورة فى تاريخ الأديان ، وهى كثرة حدوث التحول **Conversion** فى سير القديسين والأولياء وكبار الزهاد والعباد .

فبعض هؤلاء كان فى مبدأ شبابه عنيف الشهوة متهالكاً على ملذات الحياة ومفاتن الجسد مطلقاً لنفسه العنان الاستهتار ، ثم حدث له تحول عنيف نقله إلى الطرف الآخر من الإسراف فى التعبد والمغالاة فى النسك والتبتل فقطع نفسه بحدة زائدة عن كل متع الجسد حلالها وحرامها وانثنى على جسده يضنيه إضناء ثائراً ويعذبه أقسى العذاب بالسهر المتصل والصوم الطويل المرهق وغيرهما من وسائل التقشف المفرط . والأمثلة كثيرة فى تاريخ المسيحية ولا يخلو تاريخ الإسلام منها . وعكس هذا أيضاً حدث ، حدث أن ارتد بعض الرهبان من حياتهم المتنسكة إلى حياة الخلاعة المفحشة فصاروا فتاكاً بعد أن كانوا نساكاً .

ونفس الظاهرة تلاحظ فى سير الكثيرات من القديسات والعابدات . فلنسمع ما يقوله الدكتور عبد الرحمن بدوى عن إحداهن وهى رابعة العدوية ، وهذه صوفية عظيمة الشأن كانت فى مبدأ أمرها مومساً :

« ويخيل إلينا أنها قطعت شوطاً طويلا فى طريق الإثم وغرقت فى بحر الشهوات واقتاتت بقوت الحواس حتى الثمالة ، لأنها تابت من بعد ذلك . فهذه التوبة نفسها هى أصدق دليل لدينا على اندفاعها إلى

أبعد حد فى طريق الشهوة . فالأطراف فى تماس كما يقولون ، والاعتدال لا يمكن مطلقاً أن يؤدى إلى التحول الحاسم **Conversion** . فهـذه الانقلابات الروحية الكبرى إنما تقع دائماً نتيجة لعنف وإفراط ومبالغة فى الطرف الأول المنقلب عنه . فعنف إيمان القديس بولس كان نتيجة لعنف إنكاره المسيحية ، وعنف الحياة التقية لدى القديس أوغسطين كان لازماً طبيعياً لعنف الحياة الشهوانية الحسية التى حيها قبل تحوله إلى الإيمان . . . وما كان لرابعة أن تتطرف فى إيمانها وحبها لله إلا إذا كانت قد تطرفت من قبل فى فجورها وحبها للدنيا . من أعماق الشهوة العنيفة تنبثق الشرارة المقدسة للطهارة ، ومن عمائق الإنكار والتجديف تنطلق الموجة التى تنشر الإيمان فى الدنيا بأسرها[١] » .

ويقول فى الصفحة التالية « . . . حالها تلك التى وصفتها القديسـة تريزا الابيلاوية إبان محنة صراع الدنيا والدين فى داخل نفسها ، فقالت : « من ناحية كان الله يدعونى ، ومن أخرى كنت أشارك فى الدنيا . أجل لقد كنت أجد فى الأمور الإلهية نعيماً كبيراً ، بيد أن قيود الدنيا كانت لا تزال تأخذ بمخنقى ، حتى ليبدو لى أنى قد أردت أن أحالف بين هذين الضدين برغم ما بينهما من عداوة : الحياة الروحية بنعمائها ، وحيـاة الحواس بشهواتها » .

من هذا كله ندرك خطأ التقسيم الشـائع الذى يقسم الناس إلى زاهد ومستهتر ، فهذا تقسيم ظاهرى لا يضرب إلى جوهر النفس البشرية ، فإن الإثنين متحدان فى طبيعة العنف وشدة السورة ، وإنما تختلف مجال تنفيسهما . والتقسيم الأعمق أن نقسم الناس إلى معتدل المزاج مستقيم الطبع وإلى هائج الحس منحرف المزاج . فليس الزاهد رجلا ضعفت شهوته ، وإنما هو فرد قويت شهوته الجسدية قوة زائدة فكبحها كبحاً صارماً واستعمل حدة سورته فى إرغام جسده على التبتل الكامل . ولو كان فاتر الشهوة أو معتدلها لما احتاج إلى المغالاة العنيفة بالانقطاع عن كل اللذائذ محرمها

---

(١) من كتاب (شهيدة العشق الإلهى رابعة العدوية) ص ١٧ و ١٨ .

ومحالها وتطليق المتعة الجنسية حتى الحلال منها تطليقاً تاماً . ومن هذا نفهم السر الذى حرم الإسلام من أجله حياة الرهبنة والتبتل . فهذه الحياة على روعتها الظاهرة ليست إلا نتيجة للمرض العصبى الذريع ، وكبحها العنيف يلحق بالنفس البشرية أضراراً فظيعة للغاية ، وهوسها الدينى نتيجة إسراف فى الشهوة الجنسية ، وقد أشرنا إلى مثل مخيف من هذا التهوس فى أخبار أولئك الراهبات الفرنسيات فى لودان ، والإسلام لا يريد الهوس الدينى ولا يشجع عليه ، بل يريد لمتبعيه حياة معتدلة سليمة تمتع الجسد فى مجال المتعة الشريفة المشروعة وبالقدر المعتدل الصحيح ، وتنعش الروح فى فترات العبادة إنعاشاً بريئاً نقياً خالياً من ارتداد الغرائز والتواء الشهوة المكبوحة . الإسلام دين الاعتدال والحكمة فى الدنيا وفى الدين ، فى المتعة وفى العبادة . ونسوق أخيراً هذه القطعة من « دائرة معارف الدين والأخلاق » وفيها تأييد الحقائق التى حللناها آنفا ، وهذه ترجمتها :

« إذا فهمنا الدين فهماً منزهاً رفضنا أن نسوى عاطفته بالانفعال الجنسى والغرامى ، ولكن بينهما صلة وثيقة ، فالعاطفة حين تهيج فى اتجاه ما يكثر تحولها إلى اتجاه آخر أو تحمل معها فى مدها الطاغى أشياء لم تكن مقصودة فى الأصل ، بل إنها لتفيض على كل قنوات الحياة وتطمها . ومجرد قوة العاطفة الجنسية — هذه القوة التى يعتمد عليها بقاء النوع البشرى — يجعلها معرضة أكبر تعرض لاجتذاب العاطفة الدينية والاتحاد معها . وهذا ما فعلته فى جميع عصور التاريخ ، وبهذا تشهد العبادات الجنسية التى درسناها ، كما يشهد الإفراط الشهوانى أو التنسكى الذى يقع فيه الهوس الدينى فى كل قطر تقريباً . فكثير من هؤلاء العابدين المتهوسين يحتل التفكير الجنسى من ذهنه مكانا عظيماً ، والتبتل الفردى أو الجماعى فى كل الأديان سببه الحقيقى الانشغال بالفكرة الجنسية . وقد يقود هذا التبتل إلى نتائج شنيعة كما نرى فى عبادة القديسة تريزا أو القديسة كاترين فى سيينا . أو ربما تنفجر الطبيعة البشرية تحت الضغط فتجد هذه العواطف التى أريد كبحها متنفساً فى الإرضاء الجسمى

الشاذ . وحين تصل الشهوة الغرامية العنيفة إلى أعلى ذراها يظهر فيها عرق دفاق من التصوف نظير التصوف الذى تبلغه السورة الدينية العنيفة . فيتشابه العابد والمحب فى أنهما مدفوعان إلى الاتحاد بالمعبود أو المحبوب ، وهو اتحاد يتصور كل منهما أنه أسمى من الوصلة الجسدية وأنبل وأعظم وشيجة وأن نتيجته تكون الامتزاج بينه وبين المعبود أو المحبوب امتزاجاً تاماً يرفض الموجودات الأخرى ويزدريها . ولكن فى العبادة الدينية لا يستطيع العابد أن يملك معبوده امتلاكاً مباشراً ، فليست لديه وسيلة الإرضاء التام لشهوته ، ولذلك نجد هذا الانفعال فى أعنف أحواله يبلغ درجة الجنون ، وخصوصاً حين يكون معبوده من جنس مضاد . [لعل هذا يفسر لنا لم يسمى الصوفية الله بضمير المؤنث ، وليلاحظ القارئ العربى أن بعض كبار الصوفية قد بلغوا فعلا درجة الجنون] . وحتى حين لا يصل الانفعال درجة الجنون فإنه يدفع العابد إلى مبالغات غريبة وإرضاءات شاذة يستعيض بها عن الإمتاع الذى يعجز عن تحقيقه . وإن سير النساك القدامى وأخبار الأديرة وتاريخ كثير من الفرق المسيحية لتشهد بهذا الفساد ، وإن لم تكن المسيحية هى وحدها التى ابتليت بهـذا الداء » .

* * *

فإن عدنا إلى أبى نواس نتأمل فى طبيعة نشوته الدينية على ضوء هذه الحقائق والتفسيرات ، فلعلنا الآن لا نستغربها فيه ولا ننكر صدقها ولا نرى بينها وبين جانبه الشهوانى تناقضاً مستحيلا ولا تنافياً . فكلا الجانبين مجلى مختلف لنفسية واحدة ، وهذه النفسية طبيعتها الجوهرية الحساسية الهائجة والانفعال المتطرف ، وصفتها فى كل ما تفعل الشرة والإفراط المتهوس ، تجد أحياناً متنفسها فى الفجور الجامح والتحدى الثائر لكل مواعظ الدين ومثل الفضيلة ، وتجد أحياناً أخرى متنفسها فى الورع المرعوب والتعبد العنيف الملتهب . أما استطاعتها المزج بين العاطفتين فى آن معاً فى بعض أوقاتها فسببه ارتدادها إلى الأصل البدائى البشرى .

وظاهرة الارتداد النفسانى يستعير لها علماء النفس مصطلحاً معروفاً فى علوم الأحياء ، **atavism** . ومعناها فى علوم الأحيـاء أن تظهر فى الكائن الحى خصائص جسمانية لم تظهر فى آبائه وإنما كانت ظاهرة فى أجداده القدماء ، فيسمون هذا ارتداداً إلى الأصل أو انتكاساً ، ثم يستعيره علماء النفس ليصفوا ما يحدث بالنفس البشرية من ارتداد غريزى أو عاطفى إلى أحوال نفسانية كانت موجودة فى قديم البشرية بين الجماعات الهمجية التى كانت بدء تطور الإنسان من حالته الوحشية إلى مرتبته الإنسـانية .

وقد رأينا من قبل مثلا لانتكاس أبى نواس حين أنعمنا النظر فى موقفه من الخمر فحللنا شعوره نحوها بالرهبة والتقديس وقلنا إنه يشبه البشر البدائيين حين يروعهم منظر الخمر وجيشانها ويرهبهم تأثيرها العجيب فى الجسم وفى العقل فيعتقدون أن بها روحاً أو أنها هى روح حية محيية فينسبون إليها نظير القوة الإلهية الغامضة التى ينسبونها إلى قوى الطبيعة الجبارة المسيطرة التى تحيط بهم والتى يشعرون بسطوتها ولكن لا يفهمون كنهها .

أما هنا فهو يرتد ارتداداً بدائيا آخر فيشبه السذج حين يخلطون بين نشوة الجنس الطاغية ونشوة الدين العنيفة فى تعبد مزدوج . ولكن كيف تسنى لأبى نواس ، هذا المثقف المتحضر الذى عاش فى بيئة أخذت بقسط وافر من الحضارة والترقى ، أن ينتكس بهذه الكيفية ؟

تعليل ذلك ما أصيب به من عقدة نفسية بدائية عجز عن حلها ، فلما عجز عن حلها توقفت نفسيته فى نموها ولم تصل إلى مرحلة النضج التى يتم فيها اعتدالها وتوازنها وتستطيع الفصل بين النشوتين .

عجزت نفسية أبى نواس عن استيفاء نضجها فارتدت إلى الأصل الغريزى القديم فى تقديس الخمر وفى المزج بين الانفعال الدينى والانفعال الجنسى . وكان هذا الارتداد فيه أطغى من أن يقمعه فكره المثقف أو يتطهر بطهور الإسلام مع صدق إيمانه بعقائده وتمام اقتناعه الفكرى بصحته ،

وكثيراً ما يكون الاندفاع الغريزى أقوى من أن يضبطه العقل أو يصلحه الإيمان العقيدى . ونستطيع الآن أن نفهم شيئاً ربما كان خافياً علينا من قبل ، وهو سر شغفه العظيم بالطقوس المسيحية وانجذابه إلى تأمل حياة الرهبنة فى الأديرة .

فهذه الطقوس برموزها التجسيدية الكثيرة ، بصورها وأقانيمها وتماثيلها ، بتعميدها ودهانها وقرابينها ، بمسوحها وصلبانها ونواقيسها ، قدمت إلى نفسيته إرضاء ما كان ليجده فى شعائر الإسلام الحنيفة المتطهرة ، وهو إرضاء النشوة المزدوجة التى يمتزج فيها طرب الروح بمتعة التجسيد ، ونفس هذا الإرضاء المزدوج قدمه له التأمل فى الحياة المترهبنة التى تقوم على استخدام الطاقة الشهوانية العنيفة وحرقها فى أتون التعبد المضطرم .

وما كان يستطيع أن يظفر فى عبادة الإسلام السمحة المعتدلة الخالية من التهوس بذلك الإرضاء الثنائى الذى تاقت إليه نفسيته المضطربة المختلطة . ولهذا لم يكن من العجيب أن يميل إلى طقوس المسيحية ذلك الميل ، وأن يفتتن بها ذلك الافتتان ، بل كان العجيب حقاً أن يبقى على إسلامه وأن يكون إسلامه بالصدق والإخلاص والعمق الإيمانى الذى رأيناه .

ومن هنا نفهم ذلك البيت الذى ختم به قافيته فى الغزل براهب مسيحى :

وآذن عاشقوك إلى النصارى من الإسلام طراً بالعقوق

وذلك البيت الآخر الذى ختم به ميميته فى مناجاة غلام مسيحى :

فلولا دخول النار بعد بصيرة عبدت مكان الله عيسى بن مريما

ونظيرهما من الأبيات فى شعره ، فليس هذا مجرد تعابث ومداعبة كما كنا نظن ، بل هو تعبير عن شوق صادق وانجذاب حقيق إلى هذه الديانة . وهذا الافتتان بالمسيحية يزيد من فتنة أولئك الفتيان له ، وهذه

الفتنة تزيد مرة أخرى من انجذابه العاطفى إلى دينهم . فهو كما ادعينا من قبل لم يحبهم لجمالهم الجسدى وحده بل أحبهم لدينهم أيضاً ؛ ثم عاد فازداد حباً بهذا الدين الذى يدين به أمثال هؤلاء الفتية البارعى الجمال . فينشأ عن هذا نزاع عنيف تجده تام الوضوح فى بيته الثانى بين انجذابه العاطفى إلى المسيحية وبين ما يسميه « بصيرته » أى وثوقه العقلى من صحة الإسلام العقيدية .

ولكى تزداد تقديراً لعنف هذا الصراع بين العقل والغريزة فتذكر حبه الآخر العظيم ، حب الخمر التى قال فيها :

لا تسقنى الدهر إما كنت لى سكنا إلا التى نص بالتحريم جبريل
إن كان حرمها الفرقان بعد فقد أحلها قبل توراة وإنجيل

والخمر فى الإسلام دنس محرم ورجس من عمل الشيطان ، وهى فى المسيحية ليس محللا شربها وكفى ، بل تعد شراباً إلهياً مقدساً يمثل دم المسيح حين تحتل من الطقوس المسيحية أعلاها وأهمها وأعظمها فى عرف المسيحيين تطهيراً للجسد وتحقيقاً للخلاص الروحى وإكساباً للخلود ، نعنى طقس العشاء الربانى أو القربان المقدس ، فشربها فيه يدخل فى الجسم البشرى جزءاً من جسم الإله أو روحه .

فإن كان أبو نواس برغم هذا كله قد احتفظ بإسلامه ، واحتفظ به بالإخلاص والعمق الإيمانى الذى رأيناه ، فهذا شاهد جديد على مبلغ اقتناعه بعقائد الإسلام وتأكده الثابت من صحتها العقلية وإن يكن فى سلوكه العملى من أشد العصاة عصياناً لأوامر الإسلام الخلقية .

الفصل الرابع

اندفاع فانحلال

أنا انتسبت لنفسى هذا العناء المعنى
جريت فى كل فن من الهوى فكأنى
مما فعلت بنفسى عل كنت بضغن

دعوته إلى الأباحية . تطرفه فى هذه الدعوة . سببه : زعزعته النفسية . عدم نضج نفسيته . اندفاع هسترى . التشهير بالنفس . الاشمئزاز من النفس . الانتقام من النفس . الشعور بالذنب . سخطه على التوائه . ارتداد إلى عدم مسئولية الطفولة . سبب جديد لحبه للخمر . تهربه من حقائق الحياة . فراره من الذكريات المؤلمة . محاولته الهسترية فى تجاهل الحقائق المحزنة . تفاقم اضطرابه وزعزعته . إشرافه على الجنون . دواؤه الأعظم : الخمر . الخمر دواء شر من الداء . الرد على أنصار الخمر . ازدياد أمراضه واختلالاته . ميتته الفظيعة . الأعذار المخففة . مدى تأثره بمؤثرات عصره . شيوع الخمر والغلمان . انتشار النفاق فى عصره . إلى أى حد تأثر ببيئته وإلى أى حد أثر فيها . تزعمه للسلوك الجديد وتحويله إياه من هزل وتظرف ومعابثة إلى مذهب جاد عظيم الحرارة والاندفاع .

نعود فنقول : هذا العبد الصادق الإيمان بربه . الشديد الانبهار أمام عظمته وجلاله ، وهذا الشاعر ذو المقطوعات الملتهبة المتحسرة التى يندم فيها أخلص الندم على خطيئته ، ويتوق إلى التقوى والصلاح ،

ويحذر نفسه وغيره من مغبة الإثم ، ويزهدهما فى الدنيا ويبصرهما بتفاهة اللذة ، هو نفس الرجل الذى تروى عنه أخبار لا مثيل لها فى الإفحاش والتهتك ، وهو نفس الشاعر الذى نظم قطعاً من أشد ما يحتويه الشعر العربى حضاً على الإباحية وتزييناً للمجون ودعوة إلى المجاهرة بالفسوق .

فهو الذى يقول :

قل لمن يبغى صلاحى بعت رشدى بالطلاح
ظفرت كف أريب باع براً بجناح
أطيب اللذات ما كا ن جهاراً بافتضاح

والذى يقول :

اشرب فديت علانيه أم التستر زانيه
ودع التستر والريا ء فما هما من شانيه

والذى يقول :

هذه الخمر جهارا فاشربنها لا سرارا
لا كمن يكنى عن الأمـ ـر إذا ما خاف عارا

والذى يقول :

ألا فاسقنى خمراً وقل لى هى الخمر ولا تسقنى سراً إذا أمكن الجهر
فعيش الفتى فى سكرة بعد سكرة فإن طال هذا عنده قصر الدهر
وما الغبن إلا أن ترانى صاحياً وما الغنم إلا أن يتعتعنى السكر
فبح باسم من أهوى ودعنى من الكنى فلا خير فى اللذات من دونها ستر
ولا خير فى فتك بغير مجانة ولا فى مجون ليس يتبعه كفر

والذى يقول :

غدوت على اللذات منهتك الستر وأفضت بنات السر منى إلى الجهر
وهان على الناس فيما أريده بما جئت فاستغنيت عن طلب العذر

والذى يقــول :

أيها العـــاذل دع لـــو　　مى فى شرب الرحيـــق
خندريس عطـــر النكــــــهة كالمســـك السحيق
إنمـــا طابت لـــذى فتـــــك تردى بفســـوق
جـــاهر للنـــاس بما يأ　　تيه فى ضنـــك وضيق
وبدا النـــاس مشـــهو　　راً كذى الرأس الحليق

والذى يقــول :

اسقنى واســق دفافه　　يا أبا الحـــر ســـلافه
إن غيرى من قـــلاهـا　　لرجـــاء أو مخـــافه
هاتها جـــهراً ودعـــنى　　من أحـــاديث خـــرافه

والذى يقــول :

لا خير فى اللذات ما لم يكن　　صاحبها منكشــف الراس

والذى يقول أبياتاً ومقطوعات أخرى يمنعنا إفحاشها الشديد من أن نرويها هنا ، ويستطيع القارئ أن يراجعها فى ابن منظور .

فهل تضطرنا هذه الأبيات التى لم نروها من قبل إلى أن نعدل من حكمنا الذى أصدرناه فى الفصل الماضى ؟ .

العكس من ذلك هو الصحيح ، فهذه الأبيات المتطرفة فى التحدى والمجاهرة تشرح لنا سبب الندم الحار الذى رأيناه فى أشعاره الأخرى ، ما كان ندمه عنيفاً إلا لأن عصيانه كان عنيفاً . وهذه الأبيات تزيدنا بصراً باضطراب نفسيته وتأرجحها ، فلننعم النظر فى هـذا التأرجح العجيب بين الطرفين حتى نتعمق خصائصه المختلفة ونرجعها إلى سببها الباطن الأساسى ، ألا وهو تلك العقدة الدفينة التى ربطته بأمه والتى عجز عن حلها والتخلص منها طول حياته .

هذه العقدة هى أعظم العقد النفسية جميعاً وأقدمها فى التكوين

البشرى[1] ، وهى الحاجز الأكبر الذى يحجز بين نفسياتنا وبين النضج والاعتدال ، فإن استطعنا التغلب عليها — وهو ما يستطيعه معظمنا لحس حظ الإنسانية — تجاوزنا قصور الطفولة وعجزها وتمسكها بالأم وتشبثها بحمايتها إلى استقلال الرجولة ونضجها ، إذ تتطهر أنفسنا من جريمة النزوع البدائى الفاسق فترتاح من الشعور بالذنب والخزى الذى يولده هذا النزوع ، وبذلك تعتدل وتتزن وتمضى فى نموها حتى تستكمل نضجها — ما لم تقم دونه عراقيل أخرى . وأما إن عجزنا عن التغلب عليها فان نفسيتنا تبقى مضطربة مشتتة تكتوى طول حياتها بنار الشهوة المحرمة التى لم تشبع ولم تحل فتظل مزعزعة متداعية الأركان يعوزها الهدوء والاستقرار ويستحيل عليها التكامل والنضج .

فالفرد البشرى إذا فشل فى امتحانه الأول والأعظم ظلت نفسيته مزلزلة متأرجحة أخطر التأرجح تتعاورها النوبات المتخالفة وتطير من عنف فى ناحية إلى عنف فى ناحية أخرى . وسبب هذا أنه يظل فى صميمه صبياً مهما يتقدم به العمر ، صبياً عظيم الصخب شديد الشغب كثير الصياح ، صبياً لم تكتمل نفسيته ولم تنضج . صبياً يتوق إلى حماية الأم ويذعر من مواجهة الحياة ويفر من تحمل المسئولية ، صبياً لا يحس برجولة كاملة مستقلة قديرة على مواجهة وقائع الحياة والنهوض بأعبائها فيتهرب منها ويتحسر على ذلك الصدر الحنان الذى كان يحميه ويلحفه ظله . وكلما امتدت به السن تزايدت اختلالاته العصبية وتفاقم شرها حتى تمزق شخصيته شر تمزيق وتتردى به أحياناً فى هوة الجنون — وهو نهاية الاختلال العصبى حين يصل مداه ، أو تدفعه إلى محاولة

(١) يعتقد علماء النفس والانثروبولوجيا أن منشأها كان فى الجماعات الوحشية القديمة التى كان يسيطر على كل جماعة منها ذكر واحد قوى يتزوج نساء عديدات فإذا شب أولاده منهن طردهم أو تغالبوا عليه حين يهرم وقتلوه وتقاسموا زوجاته أى أمهاتهم . ثم لما خطا الإنسان خطوته التالية فى الترقى حرم الفسق بالأم وعده أشنع الجرائم ، فكان هذا التحريم بداية ترقيه البشرى . ولكن الإنسان ما يزال يحن فى أعماق نفسه إلى ذلك الاتصال القديم ، وهو نزوع بدائى عليه أن يحله قبل أن يستطيع استكمال نضجه النفسانى .

الانتحار ، وهى على أى حال ترهق جسمه بالأمراض وتضاعف عليه العلل حتى ينتهى بالموت الذريع .

وهذا ما أصاب أبا نواس . فهذه الأبيات الصارخة بالثورة والتحدى والعصيان إذا قرناها إلى الأبيات المضطرمة بالندم والجزع والتحسر أطلعتانا على مدى اضطراب نفسيته وفقدانها التوازن وزلزلتها طول حياته ، فهو يتطرف فى الفرح العميق ويتطرف فى الحزن الكاوى ، يتطرف فى الاستهتار الصارخ ويتطرف فى الورع المرعوب ، وهذه الذبذبة العنيفة ناتجة عن اندفاع هستري لنفسية اختل توازنها فهى تتأرجح تأرجحاً عنيفاً بين الكفتين .

اندفاع هستري : هذا تفسير أبياته . فهو يرغم نفسه إرغاماً على الإسراف ويسوقها سوقاً إلى التطرف ويجد فى هذه المغالاة لذة هسترية حادة . وهى مغالاة تجره إلى أشياء ما كان يقصدها من البدء ولكنه اندفع إليها حين ركب نفسيته الجامحة . فلنعد النظر فى الأبيات لنستجلى هذه الحقيقة .

فهو يصيح برفيقه : ألا فاسقنى خمراً ! وهو يعلم أن الخمر إثم محرم ، ولكن هذا العلم نفسه يثير فيه رغبة فى تحدى أوامر الدين فيطاب الخمر بهذه النبرة الصارخة .

ولكن هذا لا يكفيه ، فيصيح : وقل لى هى الخمر ! وهى جملة تذكرنى كلما قرأتها بصديق لى زرته وفى يده كوب من الويسكى فأسرع بصبه فى حلقه والتفت إلى خجلان ، وقال : هذا دواء للحلق وصانى به الطبيب ! ولكن أبا نواس لا يريد أن يكون كهؤلاء ، لا يكفيه أن يشربها وأن مجرد شربها عصيان ، لا يريد أن يشربها خلسة أو مراوغة ولا أن يسرع بصبها فى فمه خجلان معتذراً ، بل يريد أن يمسك بكأسها برهة وأن يرفعها ويلوح بها متحدياً وأن يعلن إسمها دون إخفاء وأن يؤكد لنفسه ولرفيقه أنه الآن سيشرب هذا الشراب المحرم .

ولكن هذا أيضاً لا يكفيه ، فما يلبث أن يصيح من جديد :

ولا تسقنى سراً إذا أمكن الجهر ! لا يكتفى بأن يشربها فى حجرته أمام رفيقه ، بل يريد كلما أمكنه ذلك أن يشربها علناً أمام الناس ، فى المقهى أو فى النادى أو فى السوق ، ناظراً إليهم وهو يرفع زجاجتها إلى شفتيه نظر المتحدى الثائر المستهين بنقدهم .

وهذا التحدى السافر يطعيه لذة لا تقل عن لذة الخمر نفسها فيقول : فلا خير فى اللذات من دونها ستر . ولكن هذا أيضاً لا يكفيه ، فيندفع اندفاعاً آخر ويقول : ولا خير فى فتاك بغير مجانة ! يريد أن يقترن عصيانه بأشد ما يستطيع من الابتذال والتهتك واطراح الحياء .

ولكن اندفاعه العصبى قد بلغ درجة من الجموح والشطط لا يكفيه فيها التهتك العاصى مهما تكن مباذله ومخازيه ، فيندفع اندفاعه الأعظم والأخير ويصيح صيحة ما كان يقصدها قط : ولا فى مجون ليس يتبعه كفر !! ونحن نعلم من دراستنا السابقة أنه ما قصد الكفر وما صار إليه أبداً وإنما هو عقله قد طاش طيشاً تاما من أثر هذه الاندفاعات العصبية المتتالية .

شرب للخمر برغم تحريم الدين ، وصياح بأنها الشراب المحرم لا غيره من حلال الأشربة ، وشرب جاهر كلما أمكن ، وعصيان مقترن بالتهتك ، وتهتك يقود إلى الكفر . اندفاعات هسترية خمسة متلاحقة ينقاد فيها من قفزة ثائرة إلى قفزة أشد جموحاً .

وترى نفس الاندفاع العصبى فى قوله :

اسقنى واسق دفافه يا أبا الحر سلافه
إن غيرى من قلاها لرجاء أو مخافه

ثم صيحته الطائشة :

هاتها جهراً — ودعنى من أحاديث خرافه!

وهو ما كان يعتقد حقاً أن الدين حديث خرافة ، فلقد رأينا عمق إيمانه وتمام تصديقه ، ولكنه الشطط العصبى يقوده إلى ما لا يقصد .

لا غرو أن يكون ندم مثل هذا الرجل حين يندم قوياً عنيف الحسرة ،

صمم المصابين بالهستريا يكون دائماً أحد من ندم الفرد المعتدل المزاج حين يرتكب إثماً . ويروى القدماء أنه حين نظم بيتيه :

يا ناظراً فى الديـن ما الأمـر   لا قـدر صـح ولا جـبر
ما صح عندى من جميـع الذى   يذكر إلا الموت والقـبر

نظمها فى مجلس شراب له ، فاستنكر نداماه وجفوه ، فقال لهم : ويلكم والله إنى لأعلم أن المجون يفرط على وأرجو أن أتوب فيرحمنى الله . ثم أنشـأ يقول :

أية نار قـدح القـادح   وأى جـد بلغ المـازح

واستمر حتى أتم هذه القصيدة البليغة الصادقة . ويروون له أخباراً أخرى من هذا القبيل .

قلنا إنه يجد فى هذا الاندفاع لذة هسترية حادة ، فما هذه اللذة ؟ هى ما تكشف عنـه الأبيات إذا دققنا النظر فيها ، وهو ما يسميه النفسانيون العرض أو التشهير بالنفس(١) ، ويعطون له شواهد متعددة يصل المصاب إلى أقصاها حين يقوم فى مكان عام فيخلع عن جسده — ذكراً كان أو أنثى — جميع ملابسه ويبدو للناس كما ولدته أمه . تأمل فى أبياته :

أطيب اللـذات ما كا   ن « جهـاراً » « بافتضاح »

* * *

هـذه الخـمر « جهاراً »   فاشربنهـا لا « سـرارا »

* * *

لا كمـن يكنى عـن الأمـ   ـر إذا ما خـاف « عارا »

* * *

ودع « التستر » و « الـريا   ء » فما هما من شـأنيـه

* * *

(١) Exhibitionism

غدوت على اللذات « منهتك الستر »   وأفضت بنات « السر » منى إلى « الجهر »

* * *

وبدا فى النـــاس « مشهو   رآ » كذى « الرأس الحليق »

* * *

لا خير فى اللذات ما لم يكن   صاحبها « منكشف الراس »

علام تدل تعبيراته « جهار » ، « افتضاح » ، « عار » ، « منهتك الستر » ، « مشهور » ، « أفضت بنات سرى إلى الجهر » . وعلام يدل تشبيهه « ذو الرأس الحليق » ، « منكشف الرأس » . هى تدل على إصابته بهذا الداء الوبيل الذى يدفعه فى حمية انفعاله العصبى إلى أن يجد لذة عنيفة فى فضح نفسه والتشهير بها وإلحاق العار بها وهتك الستر عن علته وعرضها على أنظار الناس أجمعين .

وعلام تدل هذه الرغبة فى فضح النفس ؟ أتدل على رضى بعلته وافتخار بها كما يدعى ؟ يؤكد لنا علماء النفس أن هذه الرغبة تدل على العكس تماماً ، على امتعاض المريض من مرضه وسخطه عليه وحنقه من ابتلائه به ، وعلى شعور بالخزى والاشمئزاز من نفسه[1] ، ولكنه وقد عجز عن مداواته يبذل جهداً عنيفاً فى مخادعة نفسه وإيهامها وإيهام غيره أنه راض بعلته مرتاح إليها بل فخور بها .

فالذين يصابون بعلة أو عاهة يخجلون منها يسلكون سلوكين مختلفين ، فبعضهم يسترها ويبذل جهده فى إخفائها ويقضى حياته يخترع الحيل التى تبدو طبيعية غير متكلفة لتغطيتها . وبعضهم يبرم بهذا كله فيظهرها متحدياً بل يتعمد فضحها بدون داع ويصيح بأنه فخور بها . ولكن سلوكه هذا يدل فى حقيقته على عكس ما يدعى ، يدل على مبلغ تأففه من علته وخزيه منها وسخطه على حظه العاثر ، فيجد لذة خبيثة فى الكشف عنها وإيقاع الألم والفضيحة والعار بنفسه عقاباً .

---

(١) Self — disgust

هذا التشهير بالنفس من أبي نواس هو فى حقيقته إعلان عن سخطه على عقدته الدفينة وبرمه بالتوائه الذى لم يستطع له إصلاحاً ، فهو يحول سخطه إلى نفسه ويتلذذ بالانتقام منها بأقسى انتقام يستطيعه . وهذه القسوة على النفس(١) نجدها وراء مبالغته فى الفسوق فى كل ما يروى عنه من الأخبار الشنيعة التى يصل إسرافها فى المجون درجة صارت مضرب الأمثال فى التاريخ والقصص فصار اسمه العلم الأشهر على السلوك الفاضح المخزى فى الأدب العربى والصقت به كل قصة تروى عن التهتك المفرط وإن لم تكن حدثت له .

وهكذا نزداد فهماً بالترابط بين فترات مجونه وفترات توبته ، فأبو نواس ما صار إلى الرضى عن شذوذه ولا قبله ولا اطمأن إليه . وإسرافه فى التهتك ليس ناشئاً إلا عن نفس شعوره بالذنب الذى يقوده فى بعض فتراته إلى الندم والاستغفار . وهو فى فترات عصيانه كلما أطال التفاخر بإثمه والتحدى بعرضه وإشهاره زادنا دلالة على بغضه الحقيقى له وخزيه منه . فيجد تنفيس هذا البغض والخزى فى أن يفضح نفسه أتم فضيحة ويجد لهذا الانتقام لذة حادة خبيثة .

ويبدو أنه هو قد أدرك ذلك فى بعض فترات صحوه ، استمع إلى أبياته الناشجة الملتاعة :

أنا اكتسبت لنفسى … هذا العناء المعنّى
جريت فى كل فن … من الهوى فكأنى
مما فعلت بنفسى … علىّ كنت بضغن

وهى من أشد شعره إثارة لشجن قارئه . وهى أيضاً من أهمه دلالة نفسانية ، فهى تؤيد ما استنبطناه عن السبب الحقيقى لجموحه واندفاعه . وإن كان هو يستعمل أداة التشبيه فإننا نستطيع أن نحذفها فنقرر أن ما دفعه إلى الانسياق مع هواه فى كل فنون الجموح هو أنه كان فعلا

---

(١) **Masochism**

بضغن على نفسه ولذلك يصنع بها ذلك الصنيع ويرهقها ذلك الإرهاق ويحملها على كل ما عانته من العناء .

شعوره العميق بالذنب(١) هو الذى يركبه متن الشطط والتمادى ، وسلوكه هذا فى صميمه عناد ورعونة ، يتصنع عدم الاكتراث ويتعمد المبالغة فى طيشه ونزقه محاولا أن يقنع نفسه وغيره أنه لا يبالى بمقاييس الأخلاق ولا يأبه لنظم المجتمع . وهو نفس السلوك الذى يصدر عن كل من يعذبهم الشعور بالذنب حين يعجزون عن إصلاح أنفسهم . وكثيراً ما يدفعهم هذا الشعور إلى محاولة أخرى نراها أيضاً فى أبى نواس ، يحاولون أن يجعلوا من الاضطرار فضيلة ، فيعلنون أنهم إنما انساقوا فى الإباحية عن شجاعة أدبية خلا منها معاصروهم ، وأن رائدهم الصراحة ومعاداة النفاق وبغض التخفى والرياء ، فيذمون النفاق الاجتماعى السائد أمر الذم ، ويفخرون بجرأتهم على المصارحة بما يعملون :

وهـــان على النـــاس فيما أريده بما جئت فاستغنيت عن طلب العذر

* * *

إن غـــيرى من قـــلاهـــا لرجـــاء أو مخـــــافه

* * *

هـــذه الخمـــر جهـــارا فاشربنهـــا لا سرارا
لا كمن يـــكنى عن الأمـ ـــر إذا ما خاف عـــارا

* * *

اشرب فديت عـــلانيـــه أم التســـتر زانيـــــه
ودع التســـتر والريـــا ء فمـــا همـــا من شانيـــه

لا نريد بهذا أن ننكر أنه قد أبدى فعلا شجاعة عظيمة بل شجاعة متهورة ، ولا نحن ننفى أنه قد كره النفاق الاجتماعى السائد فى عصره كرهاً صادقاً ، ولكن لا تزال الحقيقة فى شجاعته الأدبية ما قلناه ، أن

---

(١) Sense of guilt

سببها الأصيل اندفاع هستري نشأ عن شعور عميق بالذنب واشمئزاز قوي من خطيئته وسخط ثائر على نفسه حين عجزت عن الإصلاح ومحاولة لتغطية هذا كله بتصنع عدم المبالاة والاستخفاف بقيود المجتمع والسخرية منها والتحدي الجرىء لتقاليده المتبعة .

ونحن الرجال العاديين الذين لم نصب باعتلال عصبي نلجأ أحياناً إلى هذه الحيلة حين نريد أن نرتكب إثماً نخجل منه في حقيقة نفوسنا وندرك خطأه وفساده . ولكننا إنما نفعل هذا في أوقات معدودة متفاوتة حين يخضع ضعفنا البشري لإغراء الخطيئة ، أما في سائر حياتنا فنحن ندرك تبعتنا الخلقية وننهض بها نهوضاً يقوى ويضعف ، ولكن أبا نواس يحاول أن يتخلص من التبعة الخلقية تخلصاً تاماً مستديماً ، فيطلعنا بهذا على ظاهرة أخرى فيه يسميها الباحثون النفسانيون الارتداد إلى عدم مسئولية الطفولة[1] . وهي الأخرى قد تولدت من السبب الأساسي الذي تولدت منه جميع علله النفسية ، من فشله في فصم رابطته بالأم .

فالذين يخفقون في ذلك الامتحان النفسي العسير يظلون كما قلنا صبياناً في صميم أنفسهم مهما تتقدم بهم السن . ومن علامات هذه الصبيانية محاولتهم في التخلص من المسئولية الخلقية . فهم يبقون طول حياتهم يحنون إلى حماية الأم ورعايتها ، فيعجزون عن النمو والنضج ولا يستكملون رجولتهم ولا يستطيعون مواجهة متاعب الحياة وتحمل همومها ، فيفرون من المسئولية ويجدون في الارتداد إلى عجز الطفولة وعدم مسئوليتها عذرهم وكنفهم الذي يختبئون فيه من تبعات الحياة القاسية[2] .

---

(١) Childish irresponsibility

(٢) نجد أقسى حالة لمرض الارتداد إلى الطفولة حين يبلغ درجة باثولوجية فيعجز المصاب عن إطعام نفسه وعن المضغ ويحتاج إلى شرب السوائل من « البزازة » ويعجز عن ضبط أمعائه فيلوث نفسه كالطفل ولا يستطيع الكلام إلا فأفأة الأطفال ويعجز عن الاستواء على قدميه والمشي فيزحف على ركبتيه .

وهذا عين ما حدث لأبى نواس . فتحديه الطويل لمقاييس الأخلاق وخروجه السافر على قيود المجتمع تملص صبيانى من المسئولية الخلقية سببه عجزه عن مواجهة الحياة وتقبل أحمالها الثقيلة على كاهله والنهوض بتبعاتها فى قوة ورجولة واستقلال . يريد أن يعود صبياً لا يسأل عما يفعل . وهنا قدمت له الخمر معونة أخرى ، فالخمر كما هو معروف تضعف الحاسة الخلقية وسورتها تكسب جرأة على تحدى المجتمع والخروج على آداب السلوك المفروضة وهى جرأة ربما لا يجدها الفرد فى نفسه فى حالة صحوه . وهذا معنى قوله بعد وصفه إياها بأنها « شقيقة روحه » :

لا تلمنى على التى فتنتنى   وأرتنى القبيح غير قبيح

بل إن إلحاحه فى الشرب وإغراقه نفسه فى غيبوبة السكر جهد ما استطاع لا يفيق من كأس إلا صاح مطالباً بأخرى مظهر آخر لهذه المحاولة ، محاولة التهرب من أعباء الواقع ومسئوليات الرجولة الناضجة . أعد النظر فى أبياته العنيفة الثورة والتحدى :

ألا فاسقنى خمراً وقل لى هى الخمر   ولا تسقنى سراً إذا أمكن الجهر

وهى التى اندفع فيها من العصيان إلى المجاهرة إلى المجون إلى ادعاء الكفر ، تجد بيتيها الثانى والثالث هما هذان :

فعيش الفتى فى سكرة بعد سكرة   فان طال هذا عنده قصر الدهر
وما الغبن إلا أن ترانى صاحياً   وما الغنم إلا أن يتعتعنى السكر

ما ارتباط هذين البيتين بالأبيات التى تسبقهما وتليهما ؟ ما سر هذه الفاء التى يعطف بها بيته الثانى ؟ هو يريد أن يظل فى سكرة تعقبها سكرة وألا يفيق من غيبوبته أبداً ، وإنما يريد ذلك لأنه حين يصحو من سكره تفجأه حقائق الحياة القاسية وتجبهه تبعاتها الثقيلة ، وهو يريد الهرب منها ، فالغبن أن تراه صاحياً ، لأن الصحو يفتح عينيه إلى الحقائق البغيضة ، والغنم أن يثقل عليه السكر ويسلبه وعيه حتى لا يستطيع أن يفصح بكلمة ، وإن استمر به هذا السكر واتصل « قصر الدهر » ، أى استطاع أن يمر مراً سريعاً فى حياته المكتوبة عليه دون أن يرغم على مواجهة حقائقها المرة وتحمل مسئولياتها .

ومن أهم الظواهر التى يراها المطالع لحياته وشعره تهربه الدائم من كل ما يحزن ويسىء ومحاولته الفرار من حقائق الحياة حين تكون مؤلمة كريهة وإصراره على أن يتعامى عنها أو ينساها بأسرع ما يستطيع. فهو كان شديد التعلق بالأصدقاء ولكن حين تفرق بينه وبينهم أحداث العيش لا يطيق ألم الفراق ولا يحتمل مرارة الذكرى فيجاهد جهاداً قوياً لكى ينساهم ويصد مخيلته صداً عنيفاً عن المضى فى ذكرياتها. يبدأ بائيته الجميلة بوصف مراتع فتوته فى البصرة مع رفاقه المحببين، وهو وصف شديد الاضطراب العاطفى يدلنا على مبلغ حبه لهم وتحسره على انقضاء عهدهم :

عفا المصلى وأقوت الكثب ... منى فالمربدان فاللبب
فالمسجد الجامع المروءة فالمسجد عفا فالصحان فالرحب
مجالس قد عمرتها يفعا ... حتى بدا فى عذارى الشهب
فى فتية كالسيوف هزهم ... شرخ شباب وزانهم أدب
ثم أراب الزمان فانقسموا ... أيدى سبا فى البلاد فانشعبوا
لن يخلف الدهر مثلهم أبدا ... علىّ، هيهات! ، شأنهم عجب

تأمل فى هذه العاطفة الزاخرة المهتزة يحكيها بحر المنسرح بتقطيعاته المضطربة أجود حكاية(١)، واستمع إلى زفرته الولهى فى البيت الأخير. ولكنه أضعف من أن يطيق هذه الذكرى فما يلبث أن يقول :

لما تيقنت أن روحتهم ... ليس لها ما حييت منقلب
أبليت صبراً لم يبله أحد ... واقتسمتنى مآرب شعب
كذاك أنى إذا رزئت أخا ... فليس بينى وبينه نسب

وليس هذا منه نتيجة عدم الوفاء أو ازدراء بقيمة الأصدقاء ولكنه عجزه عن أن يحتمل هموم الحياة ويفكر فيها. وهكذا ظل

(١) انظر تحليلنا لاضطراب هذا البحر وملاءمته للعاطفة المهتزة المتجلجلة فى كتابنا (شخصية بشار) ص ٢٦٥ و٢٦٦.

كلما فارقه أحبة طار إلى الكأس يغرق فيها همومه ويخدر بها الذكرى الأليمة :

لا تبــك بعــد تفرق الخلطاء   واكسر بمائك حــدة الصهباء

* * *

لا تحزنن لفــرقة الإخوان   واقر الهموم بمذهب الأحزان

ويقول فى بائية أخرى من بحر المنسرح أيضاً :

اصدع نجى الهموم بالطرب   وانعم على الدهر بابنة العنب

واستقبل العيش فى غضــارته   لا تقف منها آثار معتقــب

فهو لا يطيق أن يفكر فى أعماله السابقة وأن يزنها بميزان الحكمة وأن يتدبر عواقبها التى جرتها عليه ليستكشف مواضع خطأه ويتخذ منها عبرة وعظة لسلوكه المستقبل . هذا الواجب الذى يقوم به كل رجل ناضج حصيف لا يقدر عليه فيفر منه إلى الكأس يطرد بها همومه ويفل بتخديرها حدة ندمه . وقد كانت هذه الرغبة من أسباب إصراره على أن يكون مجلس الشراب مجلس هناءة مطلقة واستبشار تام لا يكدره مكدر ، فهو لا يريد أن يسمح لحقائق الحياة المزعجة أن تتسلل إلى هذا المجلس فتعكر صفوه وتفسد عليه النسيان الذى يلتمسه ويسعى إليه جاهداً :

فى الكأس مشغلة وفى لــذاتها   فاجعل حديثك كله فى الكاس

صفو التعاشر فى مجانبة الأذى   وعلى اللبيب تخــير الجلاس

* * *

لمثلى من الفتيان حلت أخى الخمــر   وطابت له اللذات واسترخص السكر

إذا كان شربى لا يكدر مجلسى   ولا يعترى فيه خصام ولا هجر

وكان هذا هو السبب الذى كرهه فى منادمة العرب ، لا لأنه يتعصب عليهم تعصباً شعوبياً كما اتهمه الكثيرون ، فأبو نواس ما أحب أن يعادى فرداً أو جنساً وما كان يطيق نكد المعاداة ، ولكنه شكس طباعهم وضراوتهم وكثرة مخاصماتهم وتنابزهم بالألقاب وتفاخرهم بالأنساب.

كلما ضمهم مجلس ، بقية من عنجهيتهم البدوية كانت تعكر عليه مجالسه الهنيئة . وفى قصيدته الذالية المشجية التى يتشوق فيها إلى بغداد ومنازهها ولذاتها بعد أن طال ابتعاده عنها فى الحج :

فالوا تنسك بعد الحج قلت لهم ... أرجو الإله وأخشى طيرناباذا
أخشى قضيّب كرم أن ينازعنى ... فضل الخطام وإن أغذذت إغذاذا
ما أبعد النسك عن قلب تقسمه ... قطربّل فقرى بنىّ فكلواذا
فان سلمت — وما قلبى على ثقة ... من السلامة — لم أسلم ببغذاذا
ما شئت من بلد دان منازهه ... ...

لا يلبث أن يعكر عليه هذا الشوق تذكره لأهلها من العرب القبليين السريعين إلى الشر الدائمى اللجب والمخاصمة والتشدق بالمحامد القبلية :

ما شئت من بلد دان منازهه ... لكن فيه قبيلات وأفخاذا
قوم تواصوا بترك البرّ بينهم ... تقول ذا شرهم بل ذاك بل هذا
ليسوا كقوم إذا حاذيت مجلسهم ... انفذت بالترك(؟) والازكان إنفاذا
هناك لا تتخطى الأذن لائمة ... ولا ترى قائلا من ذا ولا ماذا

والقوم الذين يعنيهم فى البيتين الأخيرين هم الفرس ، وهذا سبب حبه منادمتهم ، لا لتفضيل شعوبى بل لأنهم فى تهذيبهم الحضرى يخلون من هذه المكدرات . وهذا يزداد وضوحاً فى قطعته :

ولفارس الأحرار أنفس أنفس ... وفخارهم فى عشرة معدوم
وإذا أعاشر عصبة عربية ... بدرت إلى ذكر الفخار تميم
وعدت إلى قيس وعدّت قوسها ... سبيت تميم وجمعهم مهزوم !
وبنو الأعاجم لا أحاذر منهم ... شراً فمنطق شرهم محسوم
لا يبذخون على النديم إذا انتشوا ... ولهم إذا العرب اعتدت تسليم

هو كما ترى فى شطره الأخير يحب المسالمة ولا يحب المعاداة . أما المهذبون المتحضرون من العرب فلم يكن لديه أدنى مانع من منادمتهم ،

وله قطع كثيرة فى امتداح مجالسهم وحلاوة شمائلهم ، وقد قال فيهم على لسان الخمر هذا البيت الأريحى المطرب :

ولا الأراذل إلا من يوقـرنى   من السقاة ولـكن أسقنى العربا !

ومن مظاهر فراره من كل حقيقة مؤلمة مقطوعاته العديدة فى ذم الحرب وتفضيل المسالمة ، فحين تنتاب عصره الفتن وتمزقه القلاقل وتعصف به أرياح المشاحنات والحروب يغمض عينيه عنها ويهرب منها إلى مجالس الندامى يسرف إسرافاً عصبيا فى مرحها وطربها محاولا بذلك أن يغلق أذنيه عن أحاديث القتل والجرح وأن يغلب صياح السكر على صياح الطراد والنزال :

فاذكر صـياح العقار واسم به   لا بصياح الحـروب والعطب
أحسـن من موقف بمعـترك   وركض خيل إلى هـلا وهب
صيحة سـاق بحابس قـدحاً   وصـبر مسـتكره لمنتحب
وردف ظـبى إذا امتطيت بـه   أعطاك بـين التقريب والخبب

* * *

أما يسرك أن الأرض زهـراء   والخمـر ممكنة شمطاء عذراء
ما فى قعودك عذر عن معتقـة   كالليل والدها والأم خضـراء
بادر ! فإن جنان الكرخ مونقة   لم تلتقفها يد للحـرب عسراء

استمع إلى صرخته الجزعة النافدة الصبر : بادر !

ويلخص فلسفته هذه فى قوله :

دع من العيش كل رنـق وخذ منـه ما صفا

ولـكنها فلسفة قاصرة ضارة ، فإننا للأسف الشديد لا نستطيع أن ندع كل كدر من العيش وألا نأخذ منه إلا صفوه ، بل نحن نضطر كثيراً إلى شرب الرنق ويجب أن نعود أنفسنا على تقبله واحتماله وإلا عجزت نفسياتنا عن النضج ولم تنم فينا القدرة على التحمل والنهوض بأعباء الحياة الواقعية . وهذه فائدة المشقات والآلام التى تواجهنا فى الحياة ، أنها تدرب

نفوسنا على الاحتمال وتعودها الجلد فتكسبها متانة وقوة وتنمى فيها الاستقلال والرجولة . وجريه الهستيرى وراء المفرحات وفراره المذعور من كل ألم ومشقة وإغماضه عينيه عن كل حقيقة مزعجة ورفضه أن يفكر فى تجارب ماضيه دليل على صبيانيته وعدم اكتمال رجولته وعلى رغبته الدائمة فى الفرار من المسئولية .

وهى محاولة لم تنفعه بشىء بل زادت خطبه تفاقماً . فإنه مهما طال به الهرب كان ينتهى إلى تلك الأزمات الحالكات التى ترديه فى هوة اليأس وتريه الأشباح المرعبة وتذكره بأمر حقائق الحياة : حتم الموت ، فيطير منها مرة أخرى إلى الخمر يلتمس فيها النسيان والتخدير والنشوة المصطنعة . ولكن علاج الخمر وقتى ، فيتفاقم اختلاله وتزداد نفسيته اضطراباً وزعزعة . وهكذا دار طول حياته فى هذه الحلقة الشريرة .

دار فى هذه الحلقة الشريرة فازدادت نفسيته ذبذبة بين الحالات المتطرفة المتعارضة وازداد فى كل منها حدة وإسرافاً وتمادياً . وأفقده هذا التأرجح العنيف توازنه وكاد يسقط به فى ختام العلل العصبية جميعاً وهو الجنون . فالحق أنه فى أواخر أيامه كان يعيش على شفا حفرة من الجنون ، نعنى هذا الاختلال العقلى الكامل الذى يفصم بين صاحبه وبين وقائع الحياة فصماً تاماً . وأغلب ظننا أنه لم ينجه منه إلا موته الذى عجل إليه . ونوع الجنون الذى تأرجح على حافته ولم ينجه منه إلا سبق المنية هو فيما نعتقد النوع المسمى **manic – depressive** ، وهو الذى تتناوب صاحبه فترات متراوحات من الطرب الشديد والحزن العميق دون سبب باد لإحدى النوبتين . يكون فى الأولى عظيم المرح ، زائد الصخب والضجيج ، تام التفاؤل والاستبشار ، يقهقه بالضحك المدوى دون ما سبب ظاهر ، ويتردى فى الثانية فى هوة الكآبة والحزن وأعماق التشاؤم واليأس دون ما سبب ظاهر . والذى أسرع بدفعه إلى هذا الجنون وكاد يقذفه فى حفرته كان نفس الدواء الذى تداوى به : الخمر .

كل ما استطلعناه من خبايا نفسيته ومكنون صراعه — كل ما كتبناه عنه فى كتابنا هذا منذ صفحته الأولى ، يبين لنا أهمية الخمر له ويفسر

سر اندفاعه المخيف إليها . وهو اندفاع زاد على درجة الإدمان المعهود وبلغ حد القهر العصبي[1] الذى يبلغه بعض المدمنين .

فالخمر لم تقدم له ما يلتمسه السكارى العاديون من الطرب الوقتى أو من التخدير والنسيان ، لم تقدم له هذا فحسب ، بل فيها وجد التهدئة الوحيدة التى استطاعها لعقدته الأساسية ولسائر علله التى تولدت جميعها عن تلك العقدة الواحدة .

فناره الكبرى التى ظلت تلفح بضرامها أعماق نفسيته طول حياته هى غيرته الجنسية على أمه ونزوعه الفاسق إليها نزوعاً لم يستطع التغلب عليه والتخلص منه . وهذا النزوع أعجزه عن تحقيق اللذة المعهودة مع النساء وانحرف به إلى الغلمان . ولكنه لم يرضه هذا الانحراف كل إرضاء ولم يصر قط إلى القنوع به ، بل ظل فى صميمه ساخطاً على التوائه متبرماً منه . فوجد فى الخمر عوضاً عن النساء ، ووجد فيها عوضاً عن الأم ، ثم وجد فى المزج بين هذين التعويضين تحقيق ذلك النزوع الفاسق الذى لم يستطع حله وإلغاءه .

وهذه الرابطة التى أبقته مرتبطاً بالأم أوقفت نفسيته عن النمو وأعجزتها عن بلوغ النضج ، وكان من مظاهر ذلك التوقف ارتداده إلى الأصل البشرى البدائى فى الخلط بين شهوة الجسد ونشوة التعبد وفى تقديس الخمر ، وقد قدمت له الخمر إشباع هذا النزوع فانتشى بها انتشاء حسيا وأحس نحوها بالعبادة والتقديس وعشقها عشقاً جنسياً ووجد فى الخلط بين هذه الانفعالات المتباينة تحقيق ما نزعت إليه نفسيته غير الناضجة من من خلط بين مختلف العواطف القوية .

وحين وقف عن التطور النفسى ارتد ارتداداً آخر ، إلى عدم مسئولية الطفولة تخلصاً من التبعة الخلقية وتهرباً من أثقال الحياة ، وهنا أيضاً قدمت له الخمر ملاذاً يهرب إليه حين تخمره سطوتها فتضعف حاسته الخلقية .

---

(١) obsessional neurosis

واكتواؤه الباطن بعقدته وإدراكه الواعى لالتوائه وفساد سيرته أكسباه شعوراً عميقاً بالذنب عذبه أشد العذاب بما ولده فيه من إحساس بالخزى واشمئزاز من النفس ، فكانت حيلته أن يتصنع عدم المبالاة ويبالغ فى اندفاعه وجموحه مدعياً الفخر بشذوذه والزهو بآثامه ، وقد وجد فى حميا الخمر وما تكسبه من الجرأة والشرة أكبر معين على هــذا الطيش .

تعويض جنسى عن النساء ، وتعويض عاطفى عن الأم ، وتحقيق للنزوع الفاسق ، وإشباع للارتداد الطفولى ، ومشجع على الشطط والتمادى — لا جرم أن يجد فى الخمر دواءه الأعظم لعلله النفسية .

ولكن الخمر ليست علاجاً ، بل إن دواءها شر من الداء . هى تجلب إلى الجسم والعقل معاً أفدح العلل : تنشطيها المؤقت يهلك الجسم ويضنيه ويجر إليه شتى الأمراض العضوية ، وتخديرها المؤقت للعقل ينتهى ويخلفه فى شر ما كان عليه ، ثم يلح عليه إدمانها فيضطره إلى أن يزيد القدر الذى يشربه منها ليحصل على نفس النشوة ، هــذا وجسمه يزداد انحلالا وعقله يتفاقم خبالا ، فيكتسب إلى اختلالاته العصبية الأولى اختلالات جديدة سببها إدمان الخمر ، وقد ينتهى أمره إلى الجنون ، والأطباء والنفسانيون يقررون أن عشر المجانين فى مستشفيات المجاذيب جرهم إلى جنونهم إدمان الخمر .

تلك هى الخمر التى يطنب أنصارها فى شرفها وقداستها ، والتى سمعنا الأستاذ جود وغيره من محبيها يمتدحون تذوقها ويجعلونه ذوقاً مهذباً رفيعاً ، بل يرونه علامة التحضر والكمال[1] .

---

(١) فى خاتمة كتاب « عفاريت لودان » يكشف ألدوس هكسلى القناع عن تشريف الخمر وتقديسها . ويثبت ان نشوتها ليست نشوة إلهية بل هى مس من الشيطان . وخلاصة نظريته أن بالإنسان نزوعا دائما إلى الخلاص من سجن نفسه الضيقة والخروج عن حدودها ، والسبيل الوحيدة الصحيحة إلى هذا الخروج هو الانتشاء الروحى الصافى ، ولكنها سبيل صعبة جدا ولهذا يكثر أن يخادع الإنسان نفسه ويلتمس سبلا كاذبة للانفعال ، وأهمها نشوة الخمر ونشوة الشبق الجنسى ، فيوهم نفسه أنهما يخلصانه ، وهما يخرجانه عن نفسه حقا . ولكنه ليس خروجا بالسمو إلى أعلى بل هو خروج بالانحدار إلى أسفل . ونحن لم نجد فى كل ما قرأنا تفسيرا خيرا من هذا لنعت القرآن الخمر بأنها رجس من عمل الشيطان .

وشعر أبى نواس يطلعنا على مبلغ إرهاق الخمر لجسمه من وقت مبكر فى شبابه ، ثم تضاعف أضرارها به حتى أصابته بمرض عصبى جديد هو الرعشة(١) ، ثم استمرت تفتك به حتى انتهت به إلى حالة لا شك أنها الشلل الجزئى :

أرعشتنى الكأس من إدمانها ولقد أرعشت من غير كبر

* * *

هات باليسرى فقد عجزت راحتى اليمنى عن القدح
أرعشتها بعد شدتها سطوة الإبريق للصبح

ثم تتفاقم أمراضه فى أواخر أيامه فينحل جسمه انحلالا سريعا مخيفاً ، وقد سجل هو حالته فى مقطوعات قوية التصوير لا تدع لأحد سبيلا إلى اتهامنا بالمبالغة ، وهى مقطوعات عنيفة التفجع شديدة التأثير فى نفس قارئها مهما يكن رأيه فى إثمه وخطيئته :

يموت منى كل يوم شىّ والجسم منى ثابت وحى
والمرء يبلى نشره والطى وكم عسى من أن يدوم الحى
وآخر الداء العياء الكى

تأمل فى هذه الصرخة الأليمة التى يمثلها روى الياء المشددة تطعن القلب كالمدية الحادة .

* * *

أرانى مع الأحياء حياً وأكثرى على الدهر ميت قد تخرّمه الدهر
فما لم يمت منى بما مات ناهض فبعض لبعض دون قبر البلى قبر
فيا رب قد أحسنت عودا وبدأة إلىّ فلم ينهض بإحسانك الشكر
فمن كان ذا عذر إليك وحجة فعذرى إقرارى بأن ليس لى عذر

وكتب إلى صديق له وهو يعانى سكرات الموت الأليم :

شعر ميت أتاك فى لفظ حى صار بين الحياة والموت وقفا

(١) St. Vitus

أنحلت جسمه الحوادث حتى كاد عن أعين الحوادث يخفى
لو تأملتنى لتثبت جسمى لم تبن من كتاب وجهى حرفا
نفس خافت وجسم نحيل أرمضته الأسقام حتى تعفى

وله أخيراً هذه المقطوعة الشديدة التفطير للقلوب :

دبّ فى الفناء سفلا وعلوا وأرانى أموت عضواً فعضوا
ليس من ساعة مضت بى إلا نقصتنى بمرّها بى جزواً
ذهبت شرتى بجدة نفسى وتذكرت طاعة الله نضوا
لهف نفسى على ليال وأيا م تملّيتهن لعباً ولهوا
قد أسأنا كل الإساءة يا ر ب فصفحاً عنا إلهى وعفوا

والقارئ الذى يستطيع أن يتغلب على اضطرابه العاطفى الذى تثيره هذه الأبيات الممزقة كى يتأملها بهدوء يجد أن أبا نواس فى أيامه الأخيرة دبت فيه علته ساعة بعد ساعة زاحفة على أعضاء جسمه عضواً بعد عضو كالنار الملتهمة تأكل ضحيتها جزءاً فجزءاً ، وهذا وصف ينطبق على الشلل العصبى ينطرق فى الأطراف ثم يسرى فى الأعضاء الحيوية حتى يبلغ إما القلب وإما المخ فتكون الوفاة . والذى يزيد فى فظاعة حالته أنه فى صحو تام لم يفقد وعيه ، فهو يرقب بعينه موت أعضائه على التوالى ويحس بزحف العلة القاتلة فى جسمه شبراً بعد شبر . وهذا معنى قوله إنه مع موت أجزائه جزءاً جزءاً فهو لا يزال حياً ، وتكراره هذا فى كل قصيدة . والسؤال الطبيعى الذى يبدر إلى ذهننا للتو هو : أين كانت الخمر المخدرة ولم لم يستعن بغيبوبتها على تحمل آلامه الرهيبة ؟

هنا تتبدى لنا شناعة ميتته على أتم هولها ، فقد حرم عليه الخليفة الأمين شرب الخمر فى شهوره الأخيرة . ومعنى هذا أنه حرم التخدير الذى كان يفتقده بعض إحساسه ويسلبه بعض وعيه ، فاضطر إلى الصحو ، ولكنه صحو لم يشفه من علله ، فلات حين مناص ، وكل ما فعله أنه اضطره إلى مواجهة حاله الأليمة وتبصر مقدار انحلاله وترقب نهايته البشعة

التى لا نجاة منها وهو يراها رأى العين . وهذا سر ما فى المقطوعات الماضية من هول لا يطاق ، أننا نرى مخلوقاً بشرياً يرقب بعينيه المرعوبتين موته التدريجى دون أن يستطيع فراراً ، وما نحسب فى الوجود كله ميتة أبشع من هـــذه الميتة .

وهكذا يقدم لنا هذا العاصى المعاند أفحم رد على اندفاعه وتماديه : ان مغبة الإثم الموت الأليم .

لا نرد عليه بتحريم الدين ولا بمواعظ الأخلاق ، بل نترك خاتمة سيرته تعطى الرد العملى البسيط على كل ما سبق من جموحه وطول صخبه وشدة استهتاره ، أن الجسد لا يستطيع أن يتحمل نتائج هـــذا الإسراف ؟

فى هذه الخاتمة العبرة الكافية ، وفيها الرد الحاسم على تزويقه للفجور وتزيينه الإباحية — فلقد كانت أيامه الأخيرة بالغة الهول والألم ، وكانت ميتته من أفظع الميتات التى يتجرعها بشر :

ولقـــد نهزت مع الغواة بدلوهم　　　وأسمت سرح اللهو حيث أساموا
وبلغت ما بلغ امرؤ بشـــــبابه　　　فإذا عصـــارة كل ذاك — أثام

* * *

حين يقر المذنب على نفسه بكل ذنبه فإنه يفتح للحكم العدل باب الرحمة به . فيتلمس له الأسباب المخففة . وقد اعترف أبو نواس على نفسه بكل ذنبه :

فمن كان ذا عذر إليـــك وحجة　　　فعذرى إقرارى بأن ليس لى عذر

* * *

مالى إليـــك وسيلة إلا الرجـــا　　　وجميل عفوك ثم أنى مســـلم

* * *

قد أسأنا كل الإســـاءة يا ر　　　ب فصفحاً عنا إلهى وعفـــوا

فأوجب علينا أن نتذكر له الظروف التى تخفف من جريرته ؟

لا نريد أن نخليه من كل التبعة الخلقية ، فنحن لا نخلى مخلوقاً بشرياً رزق قدراً من العقل من كل التبعة الخلقية مهما تكن ظروفه ويعظم اضطراره ، لأننا نعتقد أن بكل إنسان عاقل نصيباً من القدرة على ضبط سلوكه والتحكم فى غرائزه . بشران لا ثالث لهما يخلوان من كل مسئولية : الطفل والمجنون . وأبو نواس برغم ارتداده إلى عدم مسئولية الطفولة لا يستطيع أحد أن يدعى أنه يستوى والطفل . وهو برغم رقصه المخيف على حافة الجنون لم يسقط فيه بل ظل محتفظاً برشده ووعيه إلى لحظاته الأخيرة . وواضح فيه أنه مهما تكن عقده الصعبة وصراعاته العسيرة فإنه تعمد أن يزيد أمره سوءاً بما أرغم عليه نفسه من الشطط والاندفاع .

ولكننا يجب أن نتذكر له رقة تكوينه وإرهاف حساسيته منذ الولادة ، وأن نتذكر له حرمانه رعاية أمه فى سنه المبكرة وفى طفولته الضعيفة العاجزة ، وأن نتذكر له أخيراً فساد عصره وتأثره هو بهذا الفساد . وهذا العامل الأخير هو ما نريد أن نختم دراسته بشرحه ، فهو عامل لا بد أن ندخله فى أى تقدير صحيح لنفسيته ، دعك من واجب العدل والإنصاف . فلننظر الآن فى مقدار تأثره بمؤثرات بيئته .

ونبدأ بأن نقرر هذا التقرير الأكيد : أبو نواس لم يدخل على عصره فساداً لم يكن بهذا العصر .

تأمل فى إثميه العظيمين : شرب الخمر والفسق بالغلمان . أما هذا الأخير فقد بينا فى فصلنا الثانى مقدار شيوعه فى معاصريه ، وخاصة سراتهم وكبرائهم ، وحللنا هذا الشيوع تحليلا مفصلا وضح أسبابه المتنوعة ، وشرح إلى أى حد تأثر أبو نواس به . فهو منذ أن برز من بيته بعد زواج أمه تلقفته أيدى المفسدين من الكبراء والعلماء والشعراء . صحيح أننا سلمنا بأنه هو كان فيه استعداد للانحراف ، بسبب رقة تكوينه وبسبب أحداث بيته الخاصة . ولكن لولا تهالك هؤلاء عليه يستمتعون بجماله ويستغلون ضعفه لما قوى فيه هذا الانحراف وبرز واستشرى وصار إلى التواء دائم عنيد .

وأما الخمر فمبلغ انتشارها فى عصره أمر معروف لا يحتاج منا إلى إطالة فى وصف . فلقد شاع هذا الشر واستشرى من قبله بجيلين أو ثلاثة أجيال ، حتى لم يقع فيه الأغنياء العاطلون والفنانون الباطلون وحدهم ، بل باء بإثمه الكثيرون من رجال العلم والفضل وكان بعض من اشتهروا بالدين والتقوى وبرزوا فى الفقه والحديث والكلام يشربون الخمر فى حياتهم الخاصة ، بل تلطخ بهذا العار عدد كبير من الخلفاء — أمراء المؤمنين وقدوة المسلمين .

فمعظم خلفاء بنى العباس شربوا الخمر ابتداء من الهادى ، والهادى قد عطل حد الشارب ، وهو تعطيل استمر فيه الخلفاء من بعده ، حتى المهدى الذى يقررون أنه لم يشربها حمى ابن هرمة من عقابها فى قصته المشهورة حين كتب إلى عامله بالمدينة : من جاءك بابن هرمة فاجلده مائة واجلد ابن هرمة ثمانين ! هكذا استطاع المهدى أن يقنع ضميره بأنه لم يعطل حكم الشرع ، فكان ابن هرمة يختال فى الأسواق متبجحاً ينادى : أين من يشترى الثمانين بمائة !

ولا نريد أن نمضى فى وصف هذه الحقيقة المخزية ، وإنما نكتفى بأن نقرر أن الظاهرة الاجتماعية الكبرى التى تلحظ فى عصر أبى نواس هى شيوع النفاق . كان كبار معاصريه يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله . كانوا يرتدون أمام العامة مسوح التعفف والوقار ويتخذون سيماء التقوى والورع ثم يخلون إلى أنفسهم أو يختلون بخاصة أصدقائهم وصفوة ندمائهم فيرتكبون أشنع الموبقات ويطلقون العنان لأشد ضروب التهتك والابتذال ، ويجب أن نتذكر دائماً أن ما أخذه هؤلاء الكبراء على أبى نواس لم يكن ارتكابه الإثم بل جهره به وتصريحه بما يفعل وما يفعلون هم خفية . وهذا واضح من شعره وقد قدمنا للقارئ أمثلة كافية منه فى هذا الفصل والفصول الماضية ، فالجديد فى شعره ليس دعوته إلى ارتكاب المعاصى بل دعوته إلى الجهر بارتكابها ، ومعظم دفاعه ليس عن إتيانه

الإثم بل عن تصريحه به . ولقد صور هذا النفاق المخيف الذى كانوا يريدون حمله عليه فى قصيدته الجيدة :

ألم تر أنى حين أغدو مسبحاً　　بسمت أبى ذر وقلب أبى جهل
وأخشع فى نفسى وأخفض ناظرى　　وسجادتى فى الوجه كالدرهم المطلى
وآمر بالمعروف لا من تقية　　وكيف وقولى لا يصدّقه فعلى
ومحبرتى رأس الرداء ودفترى　　ونعلى فى كفىّ من آلة الختل
أوم فقيهاً ليس رأبى بفقهه　　ولكن لربّ المرد مجتمع الشمل
فكم أمرد قد قال والده له　　عليك بهذا إنه من أولى الفضل
يفرّ به من أن يصاحب شاطراً　　كمن فرّ من حرّ الجراح إلى القتل !

وهذه قصيدته البارعة إلى الفضل بن الربيع وزير الأمين حين حرم عليه الخمر وألقاه فى غيابة السجن ، وكل بيت من أبياتها الفذة يقطر السم الزعاف كرهاً للنفاق الذى يحملونه عليه ، ونحن لا ندرى حين نسمع سخريتها اللاذعة أنضحك أم نحزن :

أنت يابن الربيع ألزمتنى النسك وعودتنيه ، والخير عاده
فارعوى باطلى وأقصر حبلى　　وتبدلت عفة وزهاده
لو ترانى ذكرت للحسن البصرى فى حسن سمته وقتاده
المسابيح فى ذراعى والمصحف فى لبّتى مكان القلاده
وإذا شئت أن ترى طرفة تعجب منها ، مليحة ، مستفاده
فادع بى — لا عدمت تقويم مثلى !　　وتفطّن لموضع السجادة !
تر أثراً من الصلاة بوجهى　　توقن النفس أنها من عباده
لو رآها بعض المرائين يوماً　　لاشتراها — يعدها للشهادة ! !
ولقد طالما شقيت ولكن　　أدركتنى على يديك السعاده !

هذه القصيدة من أروع الشعر العربى وأحقه بالخلود ، هى لا تصور النفاق المنتشر فى عصر أبى نواس وحده ، بل تصف النفاق الذى عم مصرنا المعاصرة أيام الحكم البائد الذى لم يرتفع نيره عن عنق الأمة

إلا من مدة وجيزة ، حين كان عدد كبير من وزرائنا وسراتنا وعلى رأسهم ملكهم « الصالح » يحملون المسابح ويتسابقون إلى صلاة الجمعة بالمساجد الكبيرة لتنشر صورهم صحفنا المصورة على الناس فى مناظر التعبد والابتهال ، ثم يكون منهم فى حياتهم الخاصة وبؤرهم الأرستقراطية ما كان مما لا نحب أن نمضى فى وصفه . ولقد وصل أبو نواس إلى ذروة سخره فى بيته الثامن حين وصف محاولة هؤلاء المرائين أن يخادعوا الله عز وجل ، إن الله عزيز ذو انتقام .

فإن ظننت أنه يتحامل على عصره أو يغالى فى وصفه بالنفاق فهذه أبيات يحيى البرمكى تفضح نفاقهم فضحاً تاماً . ولكن تذكر وأنت تنعم النظر فيها أنه قالها يوصى بها ولده ! هكذا كانوا ينصحون أولادهم . وهذه هى المثل الخلقية التى كانوا يضعونها أمام النشء :

انصب نهاراً فى طلاب العلا ... واصبر على فقد لقاء الحبيب
حتى إذا الليل بدا مقبلا ... وغاب فيه عنك وجه الرقيب
فبادر الليل بما تشتهى ... فإنما الليل نهار الأريب
كم من فتى تحسبه ناسكا ... يستقبل الليل بأمر عجيب
ألقى عليه الليل أستاره ... فبات فى لهو وعيش خصيب
ولذة الأحمق مكشوفة ... يسعى بها كل عدو مريب

ينسى قائلها أن هناك رقيباً لا نغيب عنه أبداً ولا يخفينا عنه ظلام الليل . ومن الطريف أن تحصى المرات التى ذكر فيها « الليل » .

ولم حرم عليه الأمين الخمر فى آخر حياته ؟ لم يدفعه إلى هذا استنكار لسلوك أبى نواس أو امتثال لأوامر الدين ، فقد كان هو من أشد الناس تهالكاً على الخمر ومن أكبر الخلفاء تبذلا وأجمحهم فى سبل اللهو والعربدة ، وطالما نادم أبا نواس وكانت له معه قصص تدمى الخدود خجلا ، وإنما حرم عليه الخمر وانقلب عليه وتنكر له بعد طول المصادقة لما وقع الخلف بينه وبين أخيه المأمون واستغل رجال المأمون صحبتهما الداعرة فكانوا يذكرون الناس بقبائح شعره ومجونه

ويحملون على خليفة يقرب إليه هذا الماجن . فجزع الأمين وكانت حيلته هذا الغدر القبيح ، ولكن هل انقطع هو عن سكره وتبذله ؟ بل استمر ممعناً فيهما وقرب إليه ماجناً آخر هو الحسين الخليع الذى بقى نديمه حتى مات .

لم يدخل أبو نواس على عصره فساداً لم يكن فيه ، والذى فعله هو أنه صرح بما كانوا يفعلونه فى السر . صحيح أننا حين حللنا دعوته إلى المجاهرة بالإثم وجدناها فى أصلها اندفاعاً هسترياً تحدوه الرغبة فى التشهير بالنفس والانتقام منها ، ومحاولة عصبية فى التغلب على عمق شعوره بالذنب ، وارتداداً إلى عدم مسئولية الطفولة تخلصاً من التبعة الخلقية . ولكن هذا كله لا يلغى نصيبها العظيم من الجرأة ، وهو إن كان قد وجد كل هذه المتنفسات العصبية فى جهره بالإثم فلا شك أنه كان إلى جانب ذلك يكره النفاق كرهاً صادقاً ويمقته مقتاً عظيماً . انظر فى أبياته :

اشرب فديت علانيه   أم التستر زانيه
ودع التستر والريا   ء فما هما من شانيه

* * *

لو أطعنا ذا عتاب   لأطعنا الله فيها

* * *

وإذا نزعت عن الغواية فليكن   لله ذاك النزع لا للناس

* * *

أأرفضها والله لم يرفض اسمها   وهذا أمير المؤمنين صديقها

وهذا البيت الأخير شطره الأول سفسطة محض ، ولكن شطره الثانى حقيقة لا شك فيها .

ومن مظاهر صراحته أنه أبى إباء تاما أن يتلمس الحيل العديدة التى كان يلجأ إليها الكثيرون من معاصريه لتحليل الخمر أو أنواع

منها ؛ وقد حللها بعض المعتزلة تحليلا تاما بأن قالوا إن الله نهى عن شربها نهى تأديب لا نهى تحريم ، وأنه لو أراد أن يحرمها لقال حرمت عليكم الخمر كما قال حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ! أما سائر الفقهاء فقد اختلفوا فى مدلول الخمر وفى علة تحريمها ، فقاد هذا الخلاف بعضهم إلى أن يحللوا أنواعاً من الأشربة يحرمها البعض الآخر ، ولكن أبا نواس أبى أن يستعمل تبرير أولئك المعتزلة وأبى أن يتصنع أنه يشرب منها نوعاً يحلله البعض ، وأصر على الاعتراف بأنه يشرب منها النوع الذى لا شك فى تحريمه . وأقواله فى هذا المعنى كثيرة ، وقد سمعنا منها قوله :

لا تسقنى الدهر إما كنت لى سكناً إلا التى نص بالتحـــريم جبريل

ومنها أيضاً قوله :

إننـــا نشرب منها فاعلمى ذاك يقينـا
كل ما كان خلافـاً لشراب الصالحينـــا

لاحظ تأكيده المصر « فاعلمى ذاك يقيناً » . وما نحسبه نطق «الصالحينا» إلا برنة سخرية . وله أبيات كثيرة فى ذم الطلاء وهى الخمر المطبوخة التى حللها كثيرون ؛

هذا ويبدو لنا أن من أهم الأسباب فى انتشار شعره ورواجه فى عصره ، وفى حب الناس له وعطفهم عليه وتحمل معظمهم لإفراطه ومسامحتهم لفجوره المسرف ، إعجابهم الباطن بصدقه وتقديرهم لجرأته وصراحته وإدراكهم أنه إنما يجهر بما يفعله كبراؤهم خفية وتستراً ؛ فاحترمه الناس لما رأوه يصرح بما يفعله الكثيرون فى السر وبما يتوق كثيرون آخرون إلى فعله ولكن تمنعهم قلة المال أو مخافة العقاب . ورواج شعره هذا الرواج العظيم هو فى حد ذاته شاهد قوى على صدق تعبيره عن حال العصر وأهواء أغلب الناس سواء استطاعوا أو لم يستطيعوا أن يلهوا لهوه . ويعزز رأينا هذا الخبر ننقله من أخبار ابن منظور :

« وقال والبة بن الحباب : رأيت فيما يرى النائم كأن إبليس أتانى

فقال : ترى غلامك الحسن بن هانىء ؟ قلت : ما شأنه ؟ قال : إن له لشأناً ! فوالله لأغوين به أمة محمد ثم لا أرضى حتى ألقى محبته فى قلوب المرائين من أمته وقلوب العاشقين لحلاوة شعره . » .

ولسنا ندرى أرأى والبة حقاً هذه الرؤيا ، ولكنها قصة هامة المغزى . تدبر قوله « فى قلوب المرائين . » .

لسنا نريد بكل هذا أن نفضل صراحته على نفاقهم ، وإلا انسقنا فى موضوع طويل يخرج تمام الخروج عن حدود بحثنا الراهن ، وهو أى السلوكين خير للمجتمع ، التصريح بالإثم الذى يوجد فيه أم إسدال الأستار عليه ، وهل يجوز للفن أن يصور النواحى الشريرة فى الحياة . وهذا موضوع يثير الكثير من المسائل الصعبة التى تختلف فيها الآراء اختلافاً شديداً ، عن علاقة الفن بالمجتمع ، وعلاقة الفن بالأخلاق . وعن لزوم الصدق فى الفن ، وعن معنى هذا الصدق ، وعن مبلغ ضرر المجتمع من صراحة الفن ومبلغ استفادته منها ، وأيهما ترجح كفته[1] ، وكلها مسائل تخرج عن موضوع كتابنا هذا ، وهو تحقيق نفسية أبى نواس . وكل ما يهمنا فى هذا الشأن هو أن نحدد مقدار تأثره بعصره ومقدار تأثيره فيه وإن كنا سنضطر إلى بعض التكرار . وفى هذا نقول :

إن دراسة أبى نواس توضح لنا مقدار الترابط بين عوامل التكوين الفردى وبين مؤثرات البيئة فى بناء الشخصية ، وتعيننا على الإجابة عن هذا السؤال الصعب المشهور : إلى أى حد يتأثر الفرد الممتاز بظروف عصره وإلى أى حد يتأثر بتكوينه الفردى[2] .

---

(١) عرضنا هذه المسائل فى كتابينا : « طبيعة الفن ومسئولية الفنان » و « وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصام الجمالى » .

(٢) كل شخصية فهى تتأثر بظروف عصرها وبتكوينها الخاص معا ، ولكن مقدار التأثر بكل منهما يختلف بالطبع باختلاف الشخصية المدروسة . فى كتابنا « شخصية بشار » درسنا شاعرا تأثر بظروف عصره أكثر مما تأثر بتكوينه الخاص فى الصياغة النهائية لشخصيته. وفى كتابنا « ثقافة الناقد الأدبى » درسنا شاعراً آخر هو ابن الرومى حدث له عكس هذا تماماً . وها نحن أولاء فى كتابنا هذا قد درسنا شاعرا تساوى فيه العاملان وتعادلا تعادلا تاما .

لولا مؤثرات البيئة التى وجد فيها أبو نواس لما اتخذت شخصيته هذا القالب الخاص الذى تشكلت فيه . فالذى حدث هو أن نفسيته الحساسة قد التقطت كل مؤثرات عصره وتأثرت بها تأثراً قوياً . ولكنها لما التقطتها صاغتها صياغة خاصة وزادت من تحددها وعنفها ، ثم عادت فردتها إلى العصر معظمة بالغة الإرهاف .

فنحن نستطيع أن نشبه حواسه البالغة الدقة السريعة التأثر بعدسة عظيمة الدقة والحساسية تلتقط المؤثرات الخارجة وتركزها وتطبعها طبعاً عميقاً بليغاً على نفسيته الخاصة ، ونفسيته هذه أشبه بفلم بالغ الرقة واللطف يتقبل تلك المؤثرات الخارجة تقبلا سريعاً حاداً .

ولكن النفسية البشرية لا تقتصر على أن تكون كالفلم الحساس الذى لا يفعل شيئاً سوى التقبل الدقيق والحكاية الأمينة ، بل هى نفسها آلة حية نباضة زاخرة بالمؤثرات الخاصة التى تؤثر فى الصور المقبولة وتطبعها بطابعها التكوينى المتميز .

فأبو نواس قد تعلم من عصره شرب الخمر وتعلم منه حب الغلمان ، بل تعلم منه أيضاً صوراً خاصة لهذا الحب ، تعلم منه حب الغلمان المسيحيين والخروج إلى الأديرة للشراب ولمغازلة الرهبان الملاح . فهذه ظاهرة اجتماعية شاعت فى عصره ولم تقتصر عليه .

ولكن نفسيته الخاصة تتقبل كل هذه المؤثرات تقبلا عنيفاً حاداً ثم تضيف إليها خصائص تكوينها فتمزجها مزجاً جديداً فإذا خرجت عنها خرجت ممتزجة بعناصر لم تسبق لها سوابق فى الأدب العربى .

فالناس فى عصره وقبل عصره شربوا الخمر وأحبوها ونظموا فيها الأشعار الجميلة المطربة ، ولكنه يأتى إلى الخمر فتصادف منه حاجة خاصة لم توجد فى غيره وتنسجم مع ميزات فى تكوينه النفسانى لم تصادفها فى سواه . فلا يجد فيها مجرد التلذذ العادى المعهود من قديم ولا يكون إدمانها عنده مجرد الإدمان المعروف ، بل يجد فيها إشباعاً للذة جنسية

غريبة يلتمس فى الخمر إرضاءها إذ حرم لذة النساء فاتخذها نوعاً من العوض . ويجد فيها أيضاً تعويضاً لما حرمه من حب الأم وعطفها . وباقتران هذين العنصرين عنصر اللذة الجنسية وعنصر الحب البنوى يجد فيها تحقيقاً لنزوعه الفاسق وتهدئة وقتية للسعير الذى أضرمه فى قرارة نفسه عجزه عن حل العقدة التى ربطته بأمه . ويجد فيها إلى جانب هذا كله إرضاء لنزعته التقديسية الحسية التى نشأت عن ارتداده إلى الأصل البشرى البدائى الذى يقرن بين ثورة الشهوة ونشوة الدين فى انفعال مزدوج والذى يقدس الخمر ويرى فيها روحاً إلهية تبعث فى النفس البدائية إحساسات الخضوع والرهبة والتعبد . ويجد فيها أخيراً معيناً على ارتداده إلى عدم مسئولية الطفولة ، فلما نظم فيها أشعاره لم تعد الأوصاف المعهودة للخمر فى عصره وقبل عصره بل برزت فيها كل هذه العناصر المتنوعة التامة الجدة على الشعر العربى .

والكثيرون من معاصريه أحبوا الغلمان وفسقوا بهم . وقد تعلم هو منهم هـــذا الانحراف ، ولا نريد أن ننكر أن بعضهم قد نظم فى هذا الفن قطعاً لا تقل عن شعره صدق عاطفة ، بل يخيل إلينا أن أفراداً منهم قد نشأ حبهم للغلمان عن شذوذ حقيقى سببه التواء جسمانى أو تعقد نفسانى ، ولكن هذا الانحراف صادف منه مرتعاً خصيباً لم يلقه فى غيره بنفس التمام والكمال حتى أننا لا نجـــد بينهم جميعاً من يسرف فى هذا الغزل إسرافه أو يلتهب التهابه . والحقيقة الواضحة هى أن أغلب معاصريه من الشعراء والفنانين والأغنياء الموسرين اتخذوا الغلمان مظهراً من مظاهر اللهو والعبث ونظموا فيهم أشعاراً لا تخرج عن التظرف والتنادر ، حبهم للذكور لم يكن سوى الظاهرة الاجتماعية المفتعلة التى لاحظنا بروزها فى مختلف الحضارات حين يتطرق إليها التحلل الخلقى ويكثر التنعم والرقة فيتفنن المثقفون المنعمون الذين بدأوا فى الانحلال فى ابتكار طرق جديدة للتلذذ ويعافون اللذة المعهودة مع النساء فتلجأ عبقريتهم المنحلة إلى استكشاف فنون جديدة من الإثم . أما أبو نواس فيجىء إلى هذه البيئة الموبوءة

فيصادف هذا الانحراف فى صميم نفسه حاجة عميقة جدية نشأت عن صدوفه عن النساء لا صدوف البوهيمى العابث بل صدوف المريض بداء نفسانى عضال كرهه فى الأنوثة . وهكذا لا نجد شعره فى الغلمان مجرد تظرف حضرى أو تعابث صناعى بل نجده شعراً جاداً تام الجدية ملتهباً عظيم الصدق يصل درجة لم يسبق لها مثيل فى الشعر العربى من التفانى والتكريس .

وهو كان يخرج مع الكثيرين من معاصريه إلى الأديرة يلتمسون خمرها ويغازلون فتيانها المترهبنين ، ولكن رفاقه لم يلتمسوا سوى المتعة الحسية الصرف ، أما هو فيستكشف فى حياة الأديرة وفى خمرها ورهبانها وفى امتزاج نشوتها الحسية بنشوتها الدينية إشباعاً عظيماً لانتكاسه إلى الأصل البشرى التجسيدى الذى كان يمزج بين هياج الحس وحمية التعبد . والآخرون يصفون جمال الأديرة وحسن بساتينها وجودة خمورها وملاحة رهبانها ولكنهم لا ينشئون مثل شعره العجيب الذى يطرب فيه لناحيتها الروحية وينتشى بعباداتها وصلواتها وينبهر أمام تقشفها ونسكها فى نفس الوقت الذى يطرب فيه لمتعها الحسية .

وغيره من معاصريه تغزلوا بالغلمان المسيحيين ، ولكنهم إنما افتتنوا بجمالهم الجسدى البارع فإن أشاروا إلى دينهم فإشارات تنادر ومداعبة . أما هو فقد أحبهم ذلك الحب الثنائى العجيب الذى امتزج فيه افتتانه بملاحتهم الجسمانية وافتتانه الصادق الجاد بدينهم حتى هم أن يمرق من الإسلام إلى ديانتهم مروقاً جاداً لا تفكه فيه ولا هزل لشدة ما فتنته ديانتهم ذات الطقوس التجسدية التى وافقت تكوينه النفسى الخاص موافقة قوية .

فلما خرج شعره إلى الناس بهرهم بهراً شديداً لما أحسوا فيه من الحرارة اللافحة والجد التام ، فأثر فيهم وفى من جاء بعدهم أعظم التأثير : فالذى كانوا يفعلونه خفية وتكتما أو عبثاً وتظرفاً جعله هو مذهباً جاداً يجهر به ويدافع عنه ويضحى فى سبيله ويتحمل من أجله السخط الدينى

والخزى الاجتماعى والذم الخلقى ، وما كان ليتحمل هذا كله لو كان سلوكه مجرد التفنن الحضرى الشائع فى عصره ولم يصدر عن اضطرار نفسانى يدفعه دفعاً ويعجز عن مقاومته .

وهكذا نرى كيف التقط أبو نواس مؤثرات بيئته فجمعها وركزها فى نفسه ثم تمثلها تمثلا خاصاً طبعها فيه بطابعه المتميز وعاد فألقاها على عصره فى صيغة تامة الجدة وفى قوة معدومة النظير . وهذا سر دعوته المشهورة إلى التجديد وإلى إخلاص الشاعر لنفسه وتجاربه وعصره ، وهى دعوة طرقها كل من درس أبا نواس ولكنى لم أجد منهم من تعمق أسبابها الدفينة . ومن هذا كله نرى لم كان شعره فى الخمر أشهر شعر خمرى فى الأدب العربى ولم كان غزله بالغلمان أشهر غزل من نوعه ولم كانت دعوته إلى الإباحية وحضه على المجاهرة بالإثم أعنف دعوة وأقوى حض مع اكتظاظ الأدب العربى بالمستهترين والخلعاء . فالسبب هو أن ما فعله الآخرون تظرفاً ومعابثة وما اتخذوه ميداناً لإظهار تفننهم و « عصريتهم » ومجالا للتفاخر بفتوتهم وشطارتهم — أو كما نقول فى أسلوبنا الحديث « بوهيميتهم » — فعله هو عن حاجة عميقة ملحة وعن اضطرار نفسانى غلاب فكان فيه جاداً تام الجدية .

نحن نرى فى أبى نواس مثلا للحقيقة المعروفة فى تاريخ الحركات الجديدة فى مختلف العصور والمجتمعات ، وهى أن عظماء المجددين الذين يصبرون قادة الحركات الفنية أو الاجتماعية الجديدة وحملة لوائها ليسوا دائماً أول من بدأها ، وإنما يكونون أتم أهل عصرهم استعداداً لقبولها وتركيزها ثم أتمهم قدرة على تمثيلها وإذاعتها ونشرها بما أعدهم استعدادهم الجسمانى وتكوينهم النفسانى ليكونوا أشد الناس تقبلا للمؤثرات الجديدة وأعنفهم تأثراً بهـا وأقواهم حاجة إليها وانسجاماً معها . فجمعوا النشاط المشتت فى الميدان المبتكر وأضافوا إليه من أنفسهم حرارة جديدة أكسبت الدعوة حدة وتعصباً وأعطتها القوة الاندفاعية الطاغيـة التى تحتاج إليها كيما تتغلب على التقاليد الراسخة فقادوا الزحف الجديد وصاروا زعماءه وأبطاله .

ذيل

مناقشات مع نقاد

١ – الأدب بين الفهم والتذوق

كتب أستاذنا الكبير الدكتور طه حسين مقالة[1] فى جريدة « الأهرام » (٢٣ مايو ١٩٥٣) ينقد فيها هذا الكتاب . وأبى كرمه المعروف ونبله الأغر إلا أن يضمن نقده تقديراً سخياً لمؤلف الكتاب وثناء على جهده بأكثر مما يستحقه . وجاء نقده ذاك مثالا رفيعاً للتواضع الأصيل الذى يتميز به العالم الحق ، فهو يناقش آراء المؤلف كما لو كان المؤلف نظيره ، ولا يكشف للقارئ أن المؤلف فى الحقيقة ليس إلا أحد تلامذته . وأنا أستجمع شجاعتى فأرد على أستاذنا الجليل رداً أرجو ألا يخرج عما يجب له منا جميعاً من التوقير والإجلال .

يحذر أستاذنا الدكتور من إقحام العلوم المختلفة فى الدرس الأدبى بغير حساب ، ومما يقود إليه الإسراف فى هذه النزعة من إخراج الدراسة الأدبية عن ملاءمة الذوق والحول بينها وبين أخص ما يمتاز به الأدب من تحقيق المتعة الفنية .

وهذا تحذير لا بد أن يوافقه عليه كل مهتم بالدراسة الأدبية ، ويسلم بحكمته كل من يحرص على سلامتها ورشادها ، فلا شك أن همنا الأخير وهدفنا النهائى من دراسة الأدب تحقيق المتعة الفنية وما يصحبها من إرهاف الذوق الجمالى وإغنائه وتوسيعه . وقد تقدمت إلى نقادنا وباحثينا بمثل هذا التحذير فى كتابى الأول « ثقافة الناقد الأدبى » ، حين تحدثت عن لزوم المعارف العلمية لنقاد الأدب وأعطيتهم منها طائفة رأيتها لازمة لدراسة شخصية ابن الرومى ، لكنى حذرتهم من أن يسرفوا فى تطبيقها ومن أن ينسوا حين يتناولونها أنهم ليسوا علماء متخصصين فى الدراسة العلميـــة .

---

(١) عنوانها « إسراف » ، يحتويها كتابه « خصام ونقد » ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٠ .

لكن أستاذنا الدكتور حين استعمل تعبيرات « إقحام » و « إسراف » و « بغير حساب » قد اعترف ضمناً بأن هناك حداً مشروعاً لاستغلال الحقائق العلمية فى دراسة الإنتاج الأدبى . فما هذا الحد ؟ .

المشكلة هى أنه لا سبيل لنا إلى المتعة الفنية إلا بعد « فهم » الأدب و « فهم » منتجيه ، فالإنتاج الأدبى لا يمكن أن يدرس معزولا عن صاحبه الذى أنتجه(١) . وأحياناً يكون هذا الفهم سهلا قريباً ، وفى أحيان أخرى يحتاج إلى الاستعانة بما استكشفته العلوم الحديثة عن الطبيعة البشرية وما قدمته من تحليلات وتفاسير لظواهرها الغريبة وصراعاتها الباطنة وما يصدر عنها من ضروب السلوك والعقائد والشعائر والطقوس .

فتحذير أستاذنا الكبير يكون تام الانطباق لو أن أحدنا درس شاعراً سليم النفس معتدل المزاج مثل عمر بن أبى ربيعة ، فأخذ يتقعر فى تعليل سلوكه ويغرب فى استبطان نفسيته . لأن عمر فيما يبدو لى رجل بسيط الطبع لا نحتاج فى فهم حياته أو فهم شعره إلى تعمق فى التحليل النفسانى أو تقص للحقائق المستكشفة عن غرائب التكوين البشرى . بل يكفينا فى دراسته أن نكون على درجة من الفهم للطبائع العادية نقبل بعدها على إنتاجه الأدبى إقبالا فنيا لا يحاول غوصاً نفسانياً عميقاً . فلو عمد أحدنا إلى مثل هذا الغوص لحق لنا أن نرى فى صنيعه هذا إسرافاً وإقحاماً لا داعى له .

ولكن إليك أبا نواس . هل كان كما يرى أستاذنا الدكتور إنساناً عادياً حتى تكفى فى فهم شخصيته النظرة البسيطة ؟ هل كان شخصه « كشخص من شئت من الناس » ؟ بل كان معقداً أشد تعقيدمضطرباً أفدح اضطراب ، غصت شخصيته بالصراع وظلت متأرجحة أعنف التأرجح بين متناقضات السلوك ، ولم يقتصر الأمر فيه على ذلك القدر من الحدة الشعورية الذى نجده فى غيره من الشعراء ورجال الفن ونجده فى عمر بن أبى ربيعة نفسه ،

---

(١) هناك من يرون إمكان هذا العزل ، وهم الغلاة من أتباع المذهب الجمالى . انظر مناقشتى لهم فى القسم الثانى من كتابى « وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصام الجمالى » القاهرة سنة ١٩٦٧ .

بل خرج تكوينه عن القوالب الشائعة المألوفة العادية وبلغ حد المرض النفسانى المعروف عنه ، ذلك الشذوذ الذى كان مجلى لاضطرابات عصبية شتى فصلت الحديث عنها فى كتابى ، وهى اضطرابات عصفت به وتفاقم خطبها عليه حتى أفقدته توازنه ومزقت شخصيته شر ممزق .

ثم إنه رجل أغرم بالخمر غراماً زائداً وأسرف فى شربها إسرافاً مخيفاً ، ودفعه إدمانها إلى نهاية الشطط والجموح وإدى به إلى رؤية الهواجس والخيالات المجسمة حتى ليخيل إلىّ أنه أشرف فى سنيه الأخيرة على هوة الاختلال العقلى . وهو رجل دفعته اضطراباته المتعددة المعقدة إلى درجة لا نظير لها فى الأدب العربى كله من الاندفاع العصبى الهسترى فى إعلان التحدى والدعوة إلى الإباحية والمجاهرة بالإثم والفسوق .

وأخيراً هذا رجل كانت له برغم تهتكه وفسوقه فترات عجيبة تنتابه من التقوى الصادقة والندم الذى لا زيف فيه ينطلق فيها لسانه بمقطوعات من أروع ما يحتويه الشعر العربى فى التوبة والصلاح وعبادة الإله وتمجيد الدين وامتداح الزهد والنسك . وهى مقطوعات تبدو مناقضة تمام المناقضة لسائر شعره المسرف فى الفجور والعصيان والتهالك على الخمر والغلمان بحيث يصعب علينا أن نصدق أنها من إنتاج نفس الشخص .

فهل شخص هذا الرجل يصح عليه قول أستاذنا أنه « كشخص من شئت من الناس » ؟ وهل فى الإمكان أن نفهم إنتاجه الأدبى الذى ظهرت فيه وطغت عليه آثار تلك الزعزعة والاضطراب إن أغضينا النظر عن شذوذه والتوائه وصراعاته المريرة ؟ وهل نستطيع أن نقدر فنه تقديراً جمالياً دون فهم نفسيته ؟ وكيف نأمل أن نفهم نفسيته الشاذة المريضة الغريبة الأطوار ما لم نهتد بهدى الحقائق التى استكشفتها الدراسات العلمية الحديثة عن النفسيات المريضة وعوارض اختلالها وأسبابه ؟ .

أستاذنا عميد الأدب العربى يريدنا أن ننصرف عن التأمل فى هذا كله وعن محاولة استطلاع أسبابه ودوافعه وأن نحبس اهتمامنا على تذوق شعره تذوقاً فنياً خالصاً يستمتع بما فيه من روعة وجمال . وأستاذنا يحتج لرأيه هذا

بقوله « العلماء المعاصرون لم يطمئنوا بعد كل الاطمئنان إلى نظريات فرويد ولا إلى ما نشأ عنها من فنون التحليل النفسى الذى أصبح بدعاً شائعاً فى أوروبا وهام به الأمريكيون هياماً شديداً » . ولا شك أن العلماء المعاصرين لا يقبلون كل ما قدمه فرويد من نظريات وتعليلات ، ويدخلون عليها كثيراً من التصحيح والتعديل والإضافة . ولكن لا شك أيضاً أن معظمهم يقبلون الآن آراءه الجوهرية عن القسم الباطن من النفس الإنسانية وما يحفل به من العقد ويصطرع فى أعماقه من الصراعات التى لا يدركها العقل الواعى ، كما يقبلون عموماً رأيه الجوهرى فى الأهمية البالغة للجنس وأثره فى تكوين النفس الإنسانية وتكييفها ، وإن خالفوه فى تفاصيل العقد وشرح الحقائق التى يسلم بها معظمهم . وهى آراء خرج بها فرويد على علم النفس المدرسى الأكاديمى الظاهرى الذى كان سائداً إلى أيامه .

بل الحقيقة هى أن أستاذنا الدكتور طه حسين نفسه هو الذى لم يطمئن بعد كل الاطمئنان ولا بعضه إلى الفلسفة النفسية الحديثة[1] ، فهو يكره الدراسات النفسية المتولدة منها وينفر من فنون التحليل النفسانى القائمة عليها . وهو بذلك يصر على اتخاذ موقف كان شائعاً بين المفكرين والأدباء فى مطلع هذا القرن ، وكان سببه الحقيقى نفورهم وامتعاضهم من الحقائق المؤلمة التى استكشفها علم النفس التحليلى عن الطبائع البشرية واعتقادهم أنها تنقص من كرامتها وتجر عليها الخزى والعار . فودوا لو استطاعوا إنكارها أو الاستمرار فى تجاهلها والتغاضى عنها . يتضح موقف أستاذنا الدكتور حين نتأمل ملياً فى قوله « وأحب أن أقرر قبل كل شىء أن الكتاب يصور جهداً عنيفاً حقاً فى البحث والدرس والاستقصاء والتأمل المتمهل المستأنى الذى يطيل الوقوف عند القصيدة من قصائد أبى نواس بل عند البيت الواحد من كل قصيدة حتى يستخرج من القصيدة أخلص خلاصتها ويستخرج من

---

(١) حدد أستاذنا موقفه من علم النفس التحليلى فى مقالة كتبها بعد هذا ، ردا على العقاد ، عنوانها « يونانى فلا يقرأ » ، يحتويها كتابه « خصام ونقد » ، ويصرح فيها بعدم اقتناعه بهذا العلم وعدم اطمئنانه إليه ، ولكنه يقبل كل القبول ما سبقه من مدارس فى علم النفس الفلسفى وعلم النفس التجريبى .

البيت روحه الخفية . . . » أفليس معنى هذه الجملة أنه لا يفند الحقائق التى استخرجها مؤلف الكتاب من استقصائه وتأمله الطويل هذا وأنه لا يستطيع أن ينكر « أخلص خلاصة » القصيدة و « الروح الخفية » للبيت ؟ . لكن هل يرضى أستاذنا عن هذا العمل ؟ استمع الآن إلى باقى جملته : « . . . ويستخرج من البيت روحه الخفية لا فى لطف ورفق وحسن تأت كما كان يفعل أبو نواس حين قال :

ما زلت أستلّ روح الدنّ فى لطف   وأستقى دمه من جـوف مجروح
حتى انثنيت ولى روحان فى جسدى   والدنّ منطرح جسماً بلا روح

بل فى قسوة قاسية وعنف عنيف . . . »

واضح أن أستاذنا الجليل يرى هذا العمل قسوة وعنفاً بالشاعر المسكين كما سماه ، ويفضل لو أخذه الباحث متلطفاً معه مترفقاً به .

وقد كنت أفهم أن يتهمنى أستاذى بالقسوة على الشاعر — المسكين حقاً — والعنف عليه لو كانت دراستى له قد أدت بى إلى التشدد فى إدانته وذمه وفقد التعاطف معه والرحمة له والأسى لما أصابه . لكن دراستى فيما أعتقد تنبض بما أشعر به نحو أبى نواس من التعاطف والاسترحام ومحاولة إقناع القارئ باتخاذ موقف مشابه نحوه . فالحقيقة هى أن أستاذنا الجليل هو الذى يتوجس من علم النفس التحليلى ويخشى ما يقود إليه من الكشف عن مخبئات النفس البشرية ظناً أن فى هذا الكشف تجريحاً لها وإزراء بها . وهو الموقف الذى شرحت شيوعه فى مطلع هذا القرن والذى استمر إلى أن اقتنع معظم المفكرين بأن الكشف عن خبايا النفس وإخراجها إلى الهواء الطلق هو السبيل الوحيدة إلى تطهير أدرانها وعلاج عللها وحل عقدها وتهدئة صراعاتها ، فهو لا يصدر بالضرورة عن احتقار للنفس البشرية وكره لها وحقد عليها ورغبة فى إيذائها أو الغض منها بل قد يكون دافعه الرحمة الصادقة بها والرغبة الجادة فى إبرائها .

ليست المسألة إذن أن أستاذنا الدكتور طه حسين يكره الإسراف فى الدراسات العلمية والنفسانية أو إقحامها بغير حساب . بل هو يبغض هذه

الدراسات فى حد ذاتها وينفر مما تؤدى إليه من الكشف . وهو موقف وجدنا نظيره فى ناقد آخر من نقادنا المحدثين هو الدكتور محمد مندور الذى صرح باعتقاده أن الدراسة النفسية الحديثة تجرح كرامة النفس الإنسانية . فلينظر القارئ مناقشتى له فى خاتمة كتابى « ثقافة الناقد الأدبى » إن شاء المزيد فى بحث هذا الموضوع .

ولهذا يعارض أستاذنا استغلال هذه الدراسات النفسية فى الدراسة الأدبية ، ويفضل عليها طريقته الخاصة فى النقد الأدبى ، وهى الطريقة الجمالية الذوقية الانفعالية الصرف . وإنى لأحترم هذه الطريقة وأسلم بنجوعها وكفايتها فى بعض الحالات وأعترف بجزيل ما أسدت إلى نقدنا العربى الحديث وبخاصة إذا قورنت بما كان سائداً قبلها فى دراستنا الأدبية من عقم واستغلاق وتقصير عن الانفعال بالجمال الصادق للأدب والمتعة الحقيقية فى قراءته . لكنى أعتقد أنها قاصرة عن دراسة شاعر كأبى نواس . ودليلى على هذا أن أستاذنا العظيم لم يستطع أن يقدم لنا تفسيراً كافياً مقنعاً لشخصية أبى نواس ولم يحاول أن يتبين ميزاته عن غيره من معاصريه .

فهو يعود إلى أبى نواس فى مقال ثان عنوانه « أبو نواس أيضاً » فى جريدة « الأهرام » (٣٠ مايو ١٩٥٣) ، ويفسر سلوكه الشاذ وأطواره الغريبة المليئة بالجموح بأنها ثمرة من ثمرات الثورة السياسية الاجتماعية الفكرية التى ذهبت باستبداد العرب فى الدولة الإسلامية وحققت المساواة بينهم وبين غيرهم من الأمم المغلوبة . ويرى أن شعره الجامح الذى لا يرجو لشىء ولا لأحد وقاراً إنما هو شعر المنتصر الذى أسكره الانتصار حتى أخرجه عن طوره وحتى دفعه إلى ألوان من الشطط فى سيرته وفى تفكيره وفى شعره الذى يصور تلك السيرة وهذا التفكير .

وهذا تفسير قد يشرح لنا الحركة العامة التى شملته وشملت غيره من المفكرين والفنانين فى عصره ، ولا شك أنه يشرح أيضاً جوانب من أبى نواس نفسه ، فإنى ما قلت إنه كان معزولا عن عصره وما ادعيت أنه لم يتأثر بالمؤثرات العامة التى شاعت فيه . بل قد انفقت قسماً غير صغير من الفصل

الرابع فى وضع أبى نواس فى موضعه من حياة عصره المادية والاجتماعية والفكرية ، كما أنى فى الفصل الثانى الذى أدرس فيه شذوذه الجنسى لم أنس دراسة الظاهرة العامة التى انتشرت فى عصره وحاولت أن أقدم لها التعليلات الكافية . لكن مثل هذا التفسير العام لا يشرح لنا سر انتماء أبى نواس إلى هذه الحركة ولا ميزته الخاصة فيها ونوع اكتتابه الفردى الذى قدمه إليها ، ولا هو يشرح لنا سر تزعمه لهذه السكرة المنتصرة دون غيره من معاصريه حتى صار دون منازع إمامهم وقائدهم فى ميدان الخلاعة والشطط والجموح . وقد بذلت جهدى فى الصفحات الأخيرة من الفصل الرابع فى شرح تأثير مجتمعه عليه من ناحية ومدى استعداده الفردى الخاص لتقبل هذه المؤثرات ثم تجميعها وتركيزها وإعادة إسقاطها على العصر حتى صار مؤثراً فى العصر لا متأثراً به فحسب ، والفقرة الأخيرة من الكتاب محاولة لتوضيح هذه الحقيقة فى عظماء المجددين الذين يصيرون قادة الحركات الفنية أو الاجتماعية الجديدة وحملة لوائها وليسوا دائماً أول من بدأها ، وإنما يكونون أتم أهل عصرهم استعداداً لقبولها وتركيزها ثم أتمهم قدرة على تمثيلها وإذاعتها ونشرها بما أعدهم استعدادهم الجسمانى وتكوينهم النفسانى ليكونوا أشد الناس تقبلا للمؤثرات الجديدة وأعنفهم تأثراً بها وأقواهم حاجة إليها وانسجاماً معها ، وبهذا قادوا الزحف الجديد وصاروا زعماءه وأبطاله .

وهذه هى الحقائق الفردية الخاصة بأبى نواس التى ينبغى على دارسه أن يدقق البحث فيها . أما ذلك الحديث العام عن الحركة فى عمومها فإنه لايغنينا عن التأمل فى نفسيته هو خاصـــة . فإن تلك الحركة كنظائرها فى التاريخ قد تجمع بين أناس شديدى الاختلاف فيما بينهم فى شخصياتهم وظروفهم والدوافع التى تدفع كلا منهم إلى اعتناق الحركة الجديدة . فإن لم ندرس هذه الميزات الخاصة لكل منهم عجزنا عن أن نستجلى الفروق الفنية فى إنتاجهم الأدبى ولم نر فيه سوى سماته العامة ، الأمر الذى يجعله اعتبارنا نسخاً مكررة بعضها من بعض . وبهذا نصرف عما قد يكون أجمل نواحى الجمال فى إنتاجهم ولا نكون قد أوفينا الدراسة الجمالية نفسها حقها من الإحاطة والتعمق . إليك مثلا الحركة الرومانسية فى مطلع القرن التاسع عشر

فى انجلترا . جمعت بين وردسورث وكولريدج وشيلى وبيرون وكيتس وساوذى . ولا شك أن هناك سمات عامة وهامة تجمع بين هؤلاء الستة ، ولكن ما أشد الفروق بين شخصياتهم ونفسياتهم وما أدق الفروق بين ميزاتهم الشعرية . والحديث العام عن الحركة الرومانسية ومحاولة تعليل نشوئها وتفسير انتشارها وذيوعها لن يكفينا فى تفهم ذواتهم المستقلة ولن يغنينا عن التعمق فى ظروف حياتهم الخاصة وتكوينهم المستقل . فإن لم نحاول هذا التفهم والتعمق فهل نستطيع أن نرى فى إنتاجاتهم الشعرية إلا جمالا ضحلا وهل نستطيع أن نحصل منه إلا على متعة سطحية لا عمق فيها ولا نضج ولا إغناء للذوق الأدبى المنمى الذى يتطلب العمق والنضج ؟

ولكن أستاذنا الدكتور يتجاوز هذا كله حين يقول فى الحركة الثورية المولوية فى القرن الثانى الهجرى « ليس أبو نواس بدعاً بين أترابه الذين عاصروه فى البصرة والكوفة وبغداد . » وحين يقول « لم تكن ثورة أبى نواس مقصورة عليه وإنما كانت شائعة فى كثير من أصحابه الشعراء وغير الشعراء من أهل ذلك العصر . » لا أريد بعد ما قدمت نقاش أن أطيل فى بيان النقص والضرر والقصور الذى يصيب نقدنا الأدبى واستمتاعنا الجمالى إذا اكتفينا بمثل هذه النظرة المعممة ، بل أترك للقارئ الذى تملى كتابى أن يحدد المزايا الفنية التى استقل بها أبو نواس فى التفكير وفى التصوير وفى الإحساس وفى الانفعال عن كل الشعراء الآخرين ممن عاصروه وممن زاملوه فى نفس الحركة المولوية[1] ، كما أترك لهذا القارئ أن يصدر حكمه هل من المستطاع أن نتذوق شعر أبى نواس تذوقاً دقيقاً وأن نطرب له طرباً عميقاً إذا أهملنا النظر فى تلك الميزات التى نجمت من تكوينه الشخصى الخاص المختلف عن تكوين غيره ؟ ثم ليصدر القارئ حكمه هل تضر الدراسة النفسانية بالدراسة الأدبية أو تزيد من قدرتها على فهم الأدب فتزيد بذلك من تعمقها فى استطلاع أسرار جماله والانفعال بتأثيره الفنى .
وأعود إلى زعم أستاذنا الجليل أن العلماء المعاصرين لم يطمئنوا بعد كل

(١) أعاد الدكتور طه حسين تفسيره ذلك فى مقالة عنوانها « جد أبى نواس » تجدها فى كتابه « خصام ونقد » .

الاطمئنان إلى فنون التحليل النفسى ، وإلى بغضه لما يسميه « إقحاماً » لهذه الفنون التحليلية فى دراسة الأدب ، لأدعى أن جمهور الباحثين فى الآداب فى الغرب المعاصر يسلمون الآن بفائدة هذه الفنون فى تعميق الفهم وشحذ الذوق وإدراك المميزات الفنية الدقيقة للإنتاجات الأدبية . ولأقدم مثلا واحداً قصيراً على ما ادعى .

وإنما اخترت هذا المثل لما فيه من بعض شبه بشاعرنا أبى نواس ، وهو ديلان توماس الشاعر الإنجليزى (أو بعبارة أدق الويلزى) الذى توفى منذ سنوات بمرض فى المخ أصابه به إفراطه فى شرب الخمر . تناوله أحد النقاد الإنجليز فى مقالة نقدية(١) بمناسبة نشر رسائله . فأشار فى مقالته إلى ما كانت عليه نفسيته من الالتواء وما حفلت به من الصراعات والعذاب ، وما كان فى سلوكه من الاضطراب والاندفاع كأنه قد ركبته الشياطين ، وما كان عليه من التحدى والتمرد على القيم الشائعة والثورة على النفاق الإنجليزى المنتشر ، وما وصل إليه فى إدمان الخمر حتى كان يشرب ثمانية عشر قدحاً من الويسكى الصرف فى السكرة الواحدة ، وما اتصف به رغم كل تلك المساوئ من روح الفكاهة والمرح التى جعلت شخصيته محببة إلى الكثيرين . ويصف ما تميز به شعره من الإرهاف وحدة الأخيلة ، والرؤية الشعرية الخاصة للكون والحياة ، ثم يقول إن أهم ما تتميز به هذه الرؤية فى شعره وفى حياته معاً هى ميزة المصارحة ، المصارحة التامة التى لا تنكر شيئاً ولا ترفض شيئاً ولا تكتم شيئاً ، والتى واجه بها كل عوالمه الباطنة والظاهرة ، وواجه بها الرؤى الجهنمية كما واجه الرؤى الفردوسية ، وخرج بها على النفاق الإنجليزى وما غص به من كتم وكبح . ثم يعبر الناقد عن اعتقاده أن ديلان توماس كان يسعى قاصداً عامداً إلى النهاية التى انتهى إليها من الاختلال العقلى ، ولهذا كان إسرافه فى شرب الخمر ، حتى ينجو من نفسيته المعذبة التى ركبتها الشياطين .

لكن شاهدنا فى المقالة المذكورة هو عرض صاحبها لهذا السؤال : هل

---

(١) **TED HUGHES :** ***Dylan Thomas,s Letters*****, New Statesman, 25. 11. 1966.**

دراسة حياة الشاعر والتعمق فى فهم نفسيته وأطواره أمر ضرورى لفهم شعره وتقديره ؟ ذلك أنه فى المقالة المذكورة لا يدرس شعر توماس ، بل يدرس رسائله وما تطلعنا عليه من دخائل نفسيته وتقلبات مزاجه . فهو يقرر أن هذه الدراسة ليست مفيدة فحسب ، بل هى خير مقدمة تعرفنا بالطريقة المثلى التى ينبغى أن نقرأ بها شعر الشاعر . هو يسلم بأن من الشعراء من لا يحتاجون منا إلى مثل هذه الدراسة ، وهم الشعراء الذين لا تحتل نفسياتهم الخاصة جزءاً مهماً من إنتاجهم ، فهم يبعدون نفسهم عن شعرهم ويتحدثون بضمير الغائب أكثر مما يتحدثون بضمير المتكلم . لكن توماس ليس من هؤلاء ، لأنه استخدم شعره للغوص العميق وراء دخائل نفسيته وإخراجها وعرضها بأقصى مصارحة ، ويستشهد بقول توماس نفسه إن الشعر يستخرج إلى التعرية النظيفة أمام الضوء عللا أكثر عدداً مما استطاع فرويد أن يدرك . إذن دراستنا لحياة توماس ورسائله وأسطورته جزء أساسى من دراسة شعره ، لا نستطيع بدونها أن نصل إلى المعنى الكامل لهذا الشعر . ويضرب مثلا آخر لشاعر لا يمكننا أن نقدر القيمة الكاملة لشعره إذا نزعناه عن سيرته وهو الشاعر الإيرلندى ييتس . فهل تؤدى بنا هذه الدراسة لنفسية توماس إلى كرهه وإدانته كما يفعل كثيرون ؟ بل هى على العكس تحملنا فى النهاية إلى مزيد من الاستجلاء لنبله وطبعه المحبب ، على رغم سلوكه الشيطانى ، إذ تجعلنا ندرك براءته النهائية .

لست أدعى أن الشبه قوى بين نفسية أبى نواس ونفسية ديلان توماس ، فإنهما نفسيتان كبيرتا الاختلاف برغم التشابه العام الذى لاحظناه . ولا أنا أدعى أن فن أحدهما الشعرى يشبه فن الآخر . وكل التشابه الذى أؤكده وأحتج به هو الحاجة فى كل منهما إلى الفهم المتعمق لنفسية المنتج قبل أن نستطيع فهم الإنتاج ، وقبل أن نستطيع تذوقه والاستمتاع بمتعته الفنية العميقة .

٢ — فرويد بين الخطأ والصواب

نشرت جريدة «الرأى العام» السودانية (٣١ أغسطس ١٩٥٣) نقداً لهذا الكتاب بقلم رجل من خيرة مثقفى السودان، هو الأستاذ زين العابدين حسين شريف. وخلاصة نقده أنه يعتقد أننى حللت نفسية أبى نواس على ضوء المذهب الفرويدى وحده، واتبعت هذا المذهب فى تفسير جميع ظواهره واعتلالاته، لكن علم النفس الحديث قد تقدم كثيراً منذ أيام فرويد، وقد ظهرت تطورات فى آراء المدرسة الفرويدية نفسها؛ أضف إلى هذا أن مدرسة فرويد ليست المدرسة الوحيدة فى علم النفس الحديث، بل هناك خمس مدارس أخرى منافسة لها.

وما يقوله الأستاذ زين العابدين عن فرويد ومذهبه صحيح، ولكن لا محل لتوجيهه إلىّ، فإنى لم أتبع فرويد هذا الاتباع المذهبى الضيق الذى ينسبه إلىّ، وإنما تخيرت منه ما اقتنعت بوجاهته، ولم أقتصر عليه، بل تخيرت من شتى الفلسفات النفسية الحديثة الأخرى ما رأيته نافعاً فى شرح موضوعى الخاص الذى تناولته. ولو ألقى الأستاذ زين العابدين الآن نظرة على فهرس كتابى وأحصى مختلف الظواهر والعلل النفسية التى استخرجتها من شعر أبى نواس لوجد أنى استمددت معلوماتى وأضوائى من مختلف الباحثين النفسانيين الذين عاصروا فرويد أو برزوا بعده.

فقول الأستاذ زين العابدين عنى انى «تمذهبت بمذهب فرويد» غير صحيح، وقوله «لم يترك ومضة من ومضات أبى نواس أو حركة من حركات حياته السقيمة أو الملتوية إلا وأسرع بإيفاء تفسير لها من فرويد» فيه مبالغة زائدة. وما أظننى على أى حال قد «أسرعت» إلى إعطاء تفسير من فرويد أو من غير فرويد. وقارئ الكتاب يستطيع أن يحكم هل ما فيه من تحليل وتعليل هو نتيجة الإسراع، أو كان أستاذنا الدكتور طه حسين أقرب إلى الإنصاف حين أشار إلى ما يقوم عليه الكتاب من «البحث والدرس والاستقصاء والتأمل المتمهل المستأنى الذى يطيل الوقوف

عند القصيدة من قصائد أبى نواس بل عند البيت الواحد من كل قصيدة » .

ولماذا أتعصب لمدرسة فرويد دون غيرها وأنا لست عالماً نفسياً مختصاً تكون له مبرراته فى الانحياز لفرويد أو الانفصال عنه ؟ وإنما أنا قارئ عام يستوى أمامه الجميع ويتخير من كل مذهب ما يبدو له وجهاً مقنعاً ويصحح أخطاء كل فريق وما يقع فيه من ضيق النظرة بما قاله الآخرون وينتفع فى ثقافته العامة بكل ما يستطيع أن يستمده من مختلف تيارات الفكر . ثم إننى دارس تخصص فى دراسة الأدب فهو يتقبل من مختلف مدارس النفس كل ما بدا له صالحاً ونافعاً فى هذه الدراسات . ينطبق هذا الحكم على كتابى هذا وينطبق على كتبى الأخرى التى درست فيها شعراء آخرين فى شعرنا العربى القديم والحديث .

ولكن الأمر لا يقتصر على أنى لم أتمذهب بمذهب نفسانى معين فرويدى أو غير فرويدى ، بل أنا لم أقصر بحثى على علم النفس ذاته ، وإنما استمددت جزءاً كبيراً من تفسيرى لأبى نواس من دراسة البيولوجيا ، والانثروبولوجيا ، وعلم الأديان المقارن ، وهى دراسة يقوم عليها ما يقرب من ثلث الكتاب . وهذه حقيقة سيسلم بها الاستاذ زين العابدين إذا رجع الآن إلى كتابى وتصفح رؤوس موضوعاته . وقل مثل هذا عن كتبى الأخرى واعتمادها الكبير على حقائق علوم الأحياء والدراسة الإنسانية والدراسة الدينية المقارنة .

ثم يسوق الأستاذ زين العابدين أقوالا نقد بها بعض العلماء رأى فرويد فى وجود عقدة أوديب . وخلاصتها أن فرويد استمد رأيه من دراسته لنوع واحد من النظم الاجتماعية هو نظام المجتمع الأوروبى الغربى أو الآرى . وينبه إلى اختلاف نوع المجتمع الذى عاش فيه أبو نواس ، معتقداً أنه نوع لا يسمح بظهور تلك العقدة ، ويقول أخيراً إننى أخطأت فى تحليل شخصية أبى نواس كما تحلل شخصية رجل أوروبى عاش فى القرن العشرين .

وقد قيل فى نقد آراء فرويد ما يرويه الأستاذ الفاضل ، وقيل أكثر من ذلك . قيل مثلا إنه استمد نتائج أبحاثه من دراسة « زبائنه » فى عيادته وإن هؤلاء كان أكثرهم من أغنياء اليهود فى النمسا فهم طبقة خاصة من الآدميين

لها مشكلاتها الخاصة وهى مشكلات الأثرياء الفارغين الذين خلوا من متاعب الحياة الجادة فأنفقوا معظم تفكيرهم فى مسائل الجنس حتى شذوا والتووا ، وإن هذا هو سبب اهتمامه الزائد بمسائل الجنس وإعطائه لها الأهمية القصوى فى فلسفته النفسية .

وكل هذه الانتقادات لا تخلو من قدر من الصحة ، ولكنها يجب ألا تغفلنا عن صحة اتجاه فرويد الأساسى فى دراسة النفس البشرية ولا عن الأثر الأعظم الذى تركه على علم النفس الحديث بحيث يستحيل بعده أن يكون كما كان قبله مقتصراً على ظاهر النفس البشرية مهملا لباطنها الخبىء . والصحة الأساسية لاتجاه فرويد يقر بها الآن معظم العلماء والمفكرين فيما عدا الشيوعيين الذين قال عنهم الأستاذ زين العابدين إنهم « ينكرون النتائج التى وصلت إليها مدرسة التحليل النفسى بل هم يذهبون إلى أبعد من إنكار المذهب الفرويدى إذ يحسبونه من هرطقة البرجوازية ومن أغراض مجتمعها المنحل » . فإذا استثنينا هؤلاء وجدنا الآخرين يكادون يجمعون على قبول الاتجاه الأساسى لعلم النفس التحليلى على اختلاف فى التفاصيل . وقد سلم بهذا الأستاذ زين العابدين نفسه حين قال : « لا ينكر أحد الأثر البالغ الذى تركه فرويد فى علوم الاجتماع عامة وعلم النفس خاصة . » لكنه لم يحدد هذا الأثر فلنحاول نحن أن نحدده هنا .

مهما يكن الرأى فى أخطاء فرويد أو أخطاء مدرسته ، فإنه قد تقدم بفكرتين عظيمتى الأهمية نالتا قبولا عاماً من معظم الباحثين فتكونت منهما النواة التى نبت منها علم النفس الحديث على اختلاف مذاهبه وتعدد مدارسه . أولاهما وجود جزء باطن من العقل لا يصل إليه إدراكنا الواعى وتتصارع فيه غرائزنا وعقدنا البدائية والمكتسبة ، وثانيهما أهمية الجنس العظيمة فى حياتنا العقلية والنفسية ونشوء أكثر اضطراباتنا من الكبح وما يسببه من الصراع الباطن الذى لا نعيه .

صحيح أن من تلامذة فرويد من بالغوا فى نظريات أستاذهم بأكثر مما قصد هو وأسرفوا فى تعميمها وتطبيقها حتى قيل عنهم إنهم « فرويديون

أكثر من فرويد » . وإلى هذا أشرت فى كتابى نفسه فى صفحة ٤٦ .
هؤلاء لم يستمعوا إلى تحذير أستاذهم نفسه ، حين وضع مثلا نظريته فى « تشريح الشخصية الإنسانية » ، فقسمها إلى الأقسام الثلاثة المعروفة ، لكنه ألح فى أن هذا مجرد تصور مبدئى وليس تقريراً نهائياً ، فيجب ألا يغالى فى أخذه مأخذاً حرفياً .

وصحيح أيضاً أن فرويد نفسه أخطأ شتى الأخطاء فى تفاصيله واستنباطاته وتعليلاته ، فهو لم يكن معصوماً ، وقد وقع فيما يتحتم على كل رائد لعلم تام الجدة أن يقع فيه ، وقد انتبه هو فى تطوره الفكرى المتصل إلى عدد من الأخطاء التى ارتكبها من قبل وأدخل كثيراً من التصحيح والتعديل شأن العالم النزيه . وقد صحح له اتباعه وأساتذة المدارس النفسية الأخرى التى تفرعت من مدرسته أو قامت منافسة لها — صحح هؤلاء له عدداً من الأخطاء . كما أن تقدم العلوم الأخرى منذ يومه ، وبخاصة علوم الأحياء ، قد استكشف حقائق عديدة لم يكن يعلمها .

كل هذا صحيح . ولكن ليس معناه أن نرفض فلسفة فرويد بجملتها أو نرفض انطباقها على النفس البشرية عامة ونقصرها على المجتمع الآرى كما قال البعض أو المجتمع اليهودى كما قال آخرون . فإن معظم الباحثين يسلمون له بأنه قد نفذ بعبقريته إلى جوهر النفس البشرية ، وإن اتجاهه الأساسى ليطبق فى مختلف الدراسات على متعدد البيئات شرقيها وغربيها وعلى متعدد الأزمان قديمها وحديثها .

وعقدة أوديب نفسها يرجع علماء النفس والأنثروبولوجيا نشأتها إلى الجماعات البدائية القديمة كما شرحت فى هامش صفحة ١٤٣ .

أضف إلى هذا كله أن الأستاذ زين العابدين لم يكن محقا حين قال إنى حللت شخصية أبى نواس كما تحلل شخصية رجل أوروبى عاش فى القرن العشرين . فإنى أعتقد أننى وضعت أبا نواس فى بيئته المعينة وفى عصره المعين من عصور التاريخ فدرسته فى المجتمع الإسلامى العباسى الذى وجد فى مكان محدد هو العراق فى زمن محدد هو القرن الثانى الهجرى . وقد فصلت

الحديث فى تأثره بظروف عصره فى شذوذه الجنسى نفسه وفى غيره من ظواهره النفسية والفنية ووازنت بين هذا التأثير فيه وبين أثر تكوينه الطبيعى الفردى وأريت كيف اجتمع العاملان وتفاعلا فى تشكيل دوره الفكرى والفنى والاجتماعى فى تزعم الثورة الجديدة ، ووصفت كيف أنه لم يكن ليوجد كرجل وكفنان بتلك الهيئة المعينة التى تشكل فيها لولا تعاون ظروف بيئته الخاصة مع تكوينه الفردى .

والحق أن هذا هو السبب الذى دفعنى إلى اتخاذ أبى نواس موضوعاً لكتابى هذا . فهذا هو ثالث كتبى التى ألفتها فى الدراسة الأدبية . وفى كتابى الأول « ثقافة الناقد الأدبى » كنت قد درست شاعراً أعتقد أن أغلب المؤثرات التى أثرت فى تشكيل شخصيته هى مؤثرات التكوين الفردى الموروث ، ذلك الشاعر هو ابن الرومى . وفى كتابى الثانى « شخصية بشار » درست شاعراً أعتقد أن التأثير الأعظم فى تشكيل شخصيته هو تأثير البيئة والظروف المكتسبة . فأحببت فى كتابى الثالث أن أقدم للقارئ العربى شاعراً أعتقد أن الجانبين كليهما قد تساويا فى التأثير عليه ، جانب التكوين الفردى الموروث وجانب الظروف الاجتماعية المكتسبة ، وهذا هو ما شرحته فى هامش صفحة ١٦٨ .

القول بأنى نزعته من بيئته هو إذن قول غير منصف . حقاً ان تعليلى الأساسى لالتوائه هو رابطة الأم التى تسمى عقدة أوديب . لكن لا أعتقد ما يعتقده الأستاذ زين العابدين من أن هذه العقدة لا تظهر إلا فى المجتمع الأوروبى الغربى وحده . وليس فى كل ما يرويه ما ينفى إمكان وجودها فى مجتمع كمجتمع أبى نواس . هو يشير إلى أنها لا يمكن أن تظهر فى المجتمعات التى تنسب الأسرة إلى الأم(١) ، ولا فى المجتمعات التى يكون فيها للمرأة أكثر من زوج واحد(٢) . لكن مجتمع أبى نواس لا كان من النوع الأول الماتريليال ولا من النوع الثانى البوليانديرى . بل كان من النوع الذى تنسب فيه الأسرة إلى الأب (باتريلنيال)(٣) ، والذى يسود فيه الأب على

---

(١) Matrilineal (٢) Poliandry (٣) Patrilineal

الأسرة ويكون رئيسها المسيطر . ولا فرق فى هذا النوع بين أب له زوجة واحدة كما فى المجتمع الأوروبى وأب له زوجات متعددات وجوار تملكهن يمينه كما فى المجتمع العباسى . فإن المهم فى نشوء رابطة الأم هو سيطرة الأب على الزوجة أو الزوجات حتى يشعر أبناؤه بالغيرة منه ويشعروا بمزيد من الغيرة إذا خلفه رجل غيره على أمهاتهم . وقد ذكرت أن العلماء يرجعون هذه العقدة إلى أقدم العصور الإنسانية .

أضف الآن ما ذكرته من قبل وهو أنى لم أعتمد فى تفسير نفسية أبى نواس على علم النفس وحده بل لجأت إلى علوم الأحياء والدراسات الإنسانية والأديان المقارنة ، وهذه علوم ثلاثة فسرت لى الكثير من ظواهره ، ولا يستطيع أحد أن يدعى أن نتائج أبحاثها تقتصر على الرجل الأوروبى الحديث . فأولها يدرس الجسم الإنسانى بمختلف أعضائه وأجهزته من حيث اختلافه عن سائر أجناس الحيوان ، وثانيها يقوم فى أغلبه على دراسة الجماعات البدائية فى غير أوروبا من القارات وبخاصة فى آسيا وأفريقيا ، وثالثها يقوم على دراسة كل ما سجل من العقائد والطقوس الدينية من مختلف أجناس البشرية وجماعاتها فى مختلف الأزمنة فى مختلف أنحاء الأرض .

هل نستطيع أن نستفيد من هذه الدراسات المتعددة ، مضافاً إليها علم النفس الحديث ، فى اكتساب مزيد من الفهم للمجتمع العباسى ولرجل عاش فيه ؟ يقول الأستاذ زين العابدين « ومهما يكن فإنى لا أعتقد أنه سيأتى زمن نستطيع فيه أن نحلل شخصية عاشت فى العصر العباسى تحليلا علمياً صادقاً ، وسبب ذلك بأبسط عبارة هو أننا لن نستطيع أن نبعث العصر العباسى مرة أخرى ونسلط عليه المراقبة الدقيقة والموازنة الدقيقة » .

إن كان الأستاذ زين العابدين يعنى بـ « التحليل العلمى الصادق » ذلك الذى يمكن الوصول فيه إلى نوع من اليقين فإنى أوافقه . ولكنى لم أدع فى كتابى كله هذا اليقين ، وقد بذلت جهدى فى أخذ نفسى بكل ما أستطيع من الاحتياط والتحفظ ، وصرحت بهذا فى مواطن متعددة . قلت فى صفحة ٧٨ « ليس فى كل ما مر قوة الدليل القاطع الملزم بالإقناع ، وجميعه لا يزيد عن

قرائن وجيهة ، وليس أبو نواس بين أيدينا حتى ندفع به إلى عالم باثولوجى أو طبيب ليفحص أجهزته » . وقلت فى صفحة ٧٩ « والتخمين فى هذا المجال لا يجدى لأنه لا يسلم إلى أساس ثابت » . وقلت فى صفحة ٩٣ « وتعليلنا هذا بالتعويض هو بطبيعته استنباط نفسانى لا يمكن القطع فيه بالبرهان ، وأقصى ما يدعى له الوجاهة وكفاية التفسير . ولكنه ربما يزداد قوة إذا أنعمنا النظر فى أبيات . . . » الخ . بل إننى نبهت القارئ فى هامش صفحة ٩٦ إلى أن الأساس الذى يقوم عليه علم النفس الحديث نفسه ، وهو فرض وجود جزء باطنى من العقل ، هو « فرض يستحيل إثباته ماديا ، وأقصى ما يعززه أنه يقدم تفسيراً وجيهاً كافياً لكثير من الظواهر النفسانية الغريبة التى كانت تحيرنا من قبل » .

ولكن هل نقصر بحثنا وتفكيرنا على الميادين التى يمكن فيها الوصول إلى نوع من اليقين ؟ أولا يلغى هذا المبدأ لو اتخذناه معظم بحوثنا التاريخية والأدبية ، دعك من بحوثنا الدينية والفلسفية ؟ وهل نستطيع أن نصل إلى اليقين فى دراسة عصرنا نفسه ودراسة معاصرينا أنفسهم ؟ .

حقاً ان أبا نواس قد مضى إلى حيث لا يمكننا استعادته والدفع به إلى عالم باثولوجى أو محلل نفسانى . لكنه خلف لنا شعراً كثيراً أطلعنا فيه على دقائق أفكاره وأخيلته وهواجسه وانفعالاته ومشاعره ، وقص علينا فيه كثيراً من تجارب حياته ، وهو شعر يقوم أول ما يقوم على الكشف الصريح والإعلان غير المتحفظ ، كما أن التاريخ قد أبقى لنا عدداً طيباً من أخباره وصفاته وملاحظات معاصريه عنه . أفليس من حقنا أن ننعم النظر وندقق التفكير فى تلك الأشعار والأخبار والملاحظات محاولين منها أن نصل إلى فهم تقريبى لكوامن نفسيته التى دفعته إلى سلوكه المسجل وأملت عليه صياغة فنه الشعرى الخاص ، مستعينين فى هذا بما حققته الدراسات الحديثة من الكشف عن خصائص الجسم البشرى وسمات المجتمع الإنسانى وما للجماعات البشرية من عقائد وأساطير وما للنفس البشرية من نوازع وعقد وصراعات ؟ .

لى ملاحظة أخيرة على مقالة الأستاذ زين العابدين حسين شريف .

وهى أنها مقصورة كلها على نقد تعليلى الخاص لالتواء أبى نواس برابطة الأم . وهذا ، وإن يكن هو تفسيرى النهائى لأبى نواس ، ليس كل بحثى فى نفسية هذا الشاعر ، أما الذى شغل معظم صفحات الكتاب فدراسة هذا الالتواء نفسه بصرف النظر عن منشأه ، ودراسة مظاهره وآثاره فى نفسيته وفى فنه الشعرى ، ومهما يكن الرأى فى صحة تعليلى أو خطأه فأنا أول من أعترف — فى الكتاب نفسه — بأنه نظرى محض لا سبيل إلى إثباته بأدلة ملزمة . وحتى لو فرضنا خطأه فهذا لا يلغى القسم الأكبر من كتابى وهو ما استنبطته عن أبى نواس من حقائق نفسية كثيرة وما وضحته من آثارها الواقعة فى فنونه الشعرية . فإذا لم يرض الناقد بتعليلى برابطة الأم ، وكان ممن يقبلون علم النفس الحديث فى أى مدرسة كانت من مدارسه ، فإنه يبقى عليه أن يحاول تعليلا آخر[1] ، كما يبقى عليه أن يدلى برأيه فى الظواهر الكثيرة النفسية والفنية التى ادعيت وجودها لدى أبى نواس ، لكى يقرر إلى أى حد يخالف ما ارتأيته أو يوافقه .

فما رأى الأستاذ زين العابدين فيما استنبطته من نوع حبه للخمر وتشوقه إليها تشوقاً جنسياً ونزوعه إليها نزوعاً بنوياً وعبادته لها عبادة دينية . أو ما قلته عن الآثار الأخرى لالتوائه فى شعره . أو ما ادعيت فيه من انتكاس بدائى . أو ما نسبته إليه من النشوة الدينية الصادقة وما قلته عن امتزاجها عنده بالنشوة الحسية . أو ما عددته من علله النفسية التى استنبطتها من شعره فى فصلى الأخير ، من اندفاعه الهسترى وزعزعته التى أشرفت على نوع خاص من الجنون ، وتشهيره بنفسه واشمئزازه من نفسه ورغبته فى الانتقام منها وارتداده إلى عدم مسئولية الطفولة إلخ . . .

وكل هذه آراء غريبة يعرضها كتابى للمرة الأولى فى نقدنا الحديث ، وأحب أن يمحصها الباحثون والنقاد ليتبينوا مدى صحتها ويلفتونى إلى مواطن الخطأ فيها . وقد كنت أحب أن أسمع فيها رأى رجل له ما للأستاذ زين العابدين حسن شريف من ثقافة رفيعة وذهن ممتاز ، رجل لا يتخذ من علم النفس الحديث موقف العداء الأساسى الذى اتخذه نقاد آخرون عرضوا لكتابى .

---

(١) وهذا ما فعله الأستاذ عباس محمود العقاد فى كتابه عن أبى نواس ، فمن الواضح أنه لم يستطع أن يتقبل تفسيرى برابطة الأم ، فلجأ إلى تفسير نفسيته بالنرجسية .

٣ – النقد الأدبى والعلوم الحديثة

حين صدر كتابى هذا فى مايو سنة ١٩٥٣ أكرمنى أستاذى الدكتور طه حسين بنقده فى المقالة التى تقدم نقاشها . وفى فبراير من السنة التالية صدر كتاب الأستاذ عباس محمود العقاد الذى اتخذ نفس المنهج النفسانى فى فهم أبى نواس ، وإن فسره بعقدة النرجسية بدلا من رابطة الأم . فعاد أستاذنا عميد الأدب العربى إلى الموضوع فى مقالة(١) نشرت فى عدد الجمعة لجريدة « الجمهورية » (١٩ فبراير سنة ١٩٥٤) .

وفى هذه المقالة يكرر أستاذنا حزنه لما فعلت بأبى نواس فى صيف السنة الماضية ، ويعلن أسفه أن الأستاذ العقاد قد سلك نفس المسلك فى كتابه الجديد ، ويقول إن الحساب بين أبى نواس وبينى سيكون حساباً منكراً عسيراً وإن الحساب بين أبى نواس وبين الأستاذ العقاد سيكون شاقاً ثقيلا ، ثم يحملنى أنا تبعة هذا الإسراف والالتواء بقراءة الشعر عن الطريق السواء .

وأستاذنا فى مقالته هذه لا يقدم حجة جديدة فى حملته على علم النفس التحليلى وعلى استخدامه فى الدراسة الأدبية . لكنه إذ كرر اعتراضاته قد أعطانى الفرصة لأن أعيد مناقشتها وأحاول استكشاف سببها فى ثقافته الخاصة ، ولا شك أن الموضوع الذى يكرر أستاذنا إثارته ونكرر مناقشته على غاية من الأهمية وأن أثره فى توجيه نقدنا المعاصر جد خطير .

أقول إذن إن كلام الأستاذ الدكتور طه حسين ينقسم قسمين أساسيين . أحدهما يدور حول علم النفس التحليلى ودرجته من الصحة ونصيب أبحاثه من الإقناع . والثانى يتناول حق نقاد الأدب فى استخدام حقائق هذا العلم ونظرياته فى فهم الأدب موضوع دراستهم الخاصة .

أما فى القسم الأول فإن أمانته المعروفة تحمله على أن يعترف بأنه

---

(١) عنوانها « يؤس أبى نواس » يحتويها كتابه « خصام ونقد » ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٠ .

لا يستطيع أن يجادل علماء النفس فى موضوع تخصصهم ، فليس يملك وسائل هذا الجدل ولا يقدر عليها . لكنه يبدى تشككه القوى فى هذا العلم وتشككه بنوع خاص فى عقدة أوديب ، فهو غير مقتنع بوجودها ولا بزعم علماء التحليل النفسى أنها آفة شائعة يمتحن بها كثير من الناس .

بعد هذا المثل الجميل من التواضع والتحفظ من أستاذنا الجليل يكون من الغرور القبيح أن انبرى للدفاع عن عقدة أوديب أو أنصب من نفسى محامياً عن علماء التحليل النفسى . وكل حظى من العلم بآرائهم هو النصيب العام الذى يناله المطلع غير المتخصص من قراءة كتبهم وبحوثهم دون أن يستطيع هو أن يقوم بنظيرها تأييداً أو تفنيداً .

كل ما أستطيع أن أفعله إذن هو أن ألاحظ أن رأى أستاذنا الدكتور ليس هو الرأى الشائع هذه الأيام بين كبار المفكرين والباحثين الغربيين ، إن جاز لى أن أحكم بما يبلغنى من بحوثهم النقدية والتاريخية فى الكتب أو فى المجلات الثقافية الدورية(١) .

---

(١) كما يتضح مثلا من مقالة عنوانها « ما فعله فرويد » كتبها موريس رتشاردسون فى عدد ١٦ اكتوبر ١٩٦٦ من مجلة «نيو ستيتسمان» الإنجليزية . وهىعرض لمجموع دراسات فى علم النفس التحليلى بأقلام عدد من علماء النفس ، ووصف للموقف الراهن لهذا العلم ، يشير من ناحية إلى أهم الانتقادات العلمية التى وجهت إلى فرويد ، ومن ناحية أخرى إلى مبالغات تلامذته فى التفسير الحرفى لبعض أقواله مخالفين بذلك تحذيره هو . ويقرر برغم ذلك أن المحللين النفسانيين ومن أتيحت لهم تجربة شخصية بالتحليل النفسى يستطيعون تقديم الأدلة التى تؤيد الصدق الموضوعى لكثير من أوصاف فرويد وتفسيراته . ويشير إلى عدد من أهم الاختلافات فى المدارس التحليلية وفى غيرها من مدارس علم النفس الحديث . ويوضح أن أكثر المفكرين مطمئنون إلى الصحة الجوهرية للمنهج النفسى التحليلى ، فيما عدا غلاة الماركسيين فى الاتحاد السوفييتى وخارجه ، الذين اتهموا عمل فرويد بانه مبنى على اتجاه ميكانيكى « مبتذل » كان موجودا فى القرن التاسع عشر . ويقول « إن أكثر هؤلاء ضيقا ذهنيا وتعصبا مذهبيا قد دمغوا التحليل النفسى بأنه فى جوهره مثالى وذاتى (أى ليس واقعيا وموضوعيا) ؛ وبأنه الحصيلة الرأسمالية المنحلة ، وبأنه « لبخة » نفسانية توضع على القروح المتعفنة للبورجوازية . لذلك سيكون من الطريف أن نلاحظ كيف يقابل هذا الكتاب فى روسيا فى هذه الأيام التى يسود فيها مناخ أكثر سماحا » .

هذا ما قاله كاتب اشتراكى معروف يكتب فى مجلة اشتراكية ذائعة الصيت . فليلاحظ القارئ وصفه للذين لايزالون يوجهون تلك التهم إلى علم النفس التحليلى بأنهم « أكثر=

فهم فيما يبدو لى قد اطمأن أغلبهم إلى وجود هذه العقدة النفسية ، وفهموا على ضوئها الكثير من نفسيات الأدباء ورجال الفن ، إذ اقتنعوا بما تفيض به كتب علماء النفس ومدوناتهم من الشواهد المسجلة المنتزعة من السير الحقيقية لأفراد عاشوا وعانوا بجحيم هذه العقدة ودرسهم أولئك العلماء دراسة دقيقة طويلة .

وأستاذنا الدكتور يتساءل ماذا كان يصنع علماء التحليل النفسى لوأن اليونان لم يلقوا إليهم بأسطورة أوديب ولو أن سوفوكليس لم ينشئ فيها قصته ، أكانوا يهتدون إلى هذه الآفة ويزعمون أنها آفة شائعة يمتحن بها كثير من الناس ؟

لكن علماء التحليل النفسى لم يهتدوا إلى عقدة أوديب من قراءتهم لأسطورة الإغريق أو مسرحية سوفوكليس ، وإنما استخلصوها من دراستهم وتحليلهم لبشر أحياء من لحم وعظم . وكل ما أخذوه من الأسطورة اليونانية هو التسمية المشهورة ، ولو لم توجد لالتمسوا تسمية أخرى نافعة ، هذا كل ما فى الأمر .

ثم إن ما رواه الإغريق عن أوديب هو أسطورة بلا شك . ولكن كيف يفهم علماؤنا المحدثون أساطير الإنسانية ، وكيف يفسرونها ، وكيف يتخذونها مرآة يستنبطون منها مشكلات البشرية وآلامها وأمانيها وأحلامها فى حياتها الواقعة التى تعيشها ؟ .

إنه يكون تطاولا منى أن أتبرع بالجواب على هذه الأسئلة وعميد أدبنا يعرف الجواب خير المعرفة . وهو أول من علمنا كيف نعيد التفكير فى أسطورة الشعر العذرى ونستنبط منها دلائلها على حياة العرب فى القرن الأول الهجرى ، وذلك فى فصول من أجود ما كتب فى « حديث الأربعاء » .

إذا كان أستاذنا الدكتور طه حسين ينكر هذه العقدة فلست بالذى يستطيع أن يثبت وجودها ، وكل ما أقوله هو أننى أحد الكثيرين الذين

= الماركسيين ضيقا ذهنيا وتعصبا مذهبيا » ، وقوله إن روسيا يسود فيها مناخ أكثر سماحا فى هذه الأيام . وليذكر القارئ هذا حين يأتى إلى مناقشتى فى الفصل الخامس من هذا الذيل لأحد الماركسيين .

أقنعتهم الدراسات النفسانية الحديثة بوجودها . وأقصى ما أستطيع أن أفعله هو أن أسوق مثالا للتدليل ، ومثالى هذا آخذه من صفحات نفس المجلة التى نشرت مقال أستاذنا .

فمن أعجب المصادفات أن نفس العدد الأدبى الذى حمل مقالة أستاذنا فى صفحته الثالثة ، قد حمل فى صفحته الرابعة عشرة خطاباً من أحد القراء تحت عنوان « وحيد أمه » ، وهو خطاب أليم يقطع نياط القلوب .

فى هذا الخطاب يقول مرسله إنه الولد الذكر الوحيد لأمه . وإن له أخوات ستاً يعيش معهن ومع أمه عيشة يسعد بها كل السعادة . وإنه يعمل مدرساً فى مدرسة للبنات . وإنه قد بلغ الثانية والثلاثين من سنه دون أن يتزوج . ولكن أمه تريده الآن على الزواج .

ولكنه خائف مذعور . يحس أنه لن يستطيع مواجهة حفلة الفرح . ويصيح بعبارات تطعن القلب كالمدية « أنا لا أحتمل هذا مطلقاً وأنا الذى لا أستطيع أن آكل خارج المنزل ولا أستطيع أن « آخذ حريتى » إلا بين أفراد أسرتى » — تذكر أن أفراد أسرته هذه جميعاً إناث ، وأنه لا يقوى على أن يواجه هذه « المغامرة » كما يسميها وهى ستخرجه من بيته ليعيش مع عروسه الجديدة بعيداً عن والدته وأخواته اللاتى يعيش معهن فى رغد .

ثم يمضى صاحب الخطاب فيكشف عن سر من أدق أسراره ، وهو أنه على أى حال لا يحتاج إلى الزواج لأنه يستعيض عنه بالعادة السرية . ثم يصل إيلام خطابه إلى أعنفه وأحدّه على نفوسنا حين يسأل المحرر هل ينصحه باستعمال البنزودرين ليتشجع به على مواجهة حفلة العرس ، وهو الدواء الذى كان يصرف للجنود فى الحرب العالمية الثانية قبيل قيامهم بالهجوم .

وليس بعد سؤاله هذا دليل على الذعر الذى يحس به من مواجهة الزفاف ، كأنه يواجه الموت . . .

هذه نفثة ملتهبة من قلب إنسان يبدو من كل ما يقول أنه يكتوى بنار رابطة الأم التى لم يستطع حلها . فما رأى أستاذنا الجليل فيها ؟ وإذا فرضنا صدق هذا الخطاب الذى نشرته المجلة — ولا أدرى كيف نشك فى صدقه بعد التفاصيل الشخصية الدقيقة التى تضمنها — فهل يستطيع أستاذنا تعليلا

آخر لهذه الحالة الموجعة سوى التعليل الذى قدمه المحرر فى إجابته على ذلك الخطاب ، وهو التعليل بعقدة أوديب ؟

لكن دعنا نخلص إلى القسم الثانى من المناقشة . وهو حقنا معشر نقاد الأدب فى أن ننتفع بثمرات علم الحديث والأضواء التى يلقيها على مكنونات النفس البشرية .

أستاذنا الدكتور طه حسين ينفى حقنا هذا نفياً قاطعاً ، وهو يؤيد رأيه باحتجاجين :

أولهما : أننا بهذا نخرج عن ميدان تخصصنا المشروع ، فنقحم أنفسنا فى موضوع لم نتعمق إياه ولم نتخصص فيه ، فيصدر كلامنا عن غير خبرة ولا فقه ، ونكون مجرد مقلدين لأشياء لا نفهمها ولا نتقنها ، فإننا لا نملك أداة هذا البحث ولا نحسن التصرف فيها إن أتيحت لنا .

أقصى ما فى هذا الاحتجاج من قوة هو أنه يذكر النقاد بواجبهم أن يلزموا جانب الحذر والتحفظ فلا ينسوا أنهم ليسوا بالمتخصصين الثقات فى هذه الموضوعات ، ولا يلقوا بآرائهم كأنها الحق القاطع الذى لا شك فيه ، وهنا يكون احتجاج أستاذنا احتجاجاً صحيحاً نافعاً يحد من غرورهم ويردهم إلى رشدهم .

ولقد كررت فى متعدد كتبى هذا التحذير ، وأرجو ألا أكون أنا قد نسيته فى كتابى هذا ، وألا أكون ممن ينطبق عليهم البيت « يا أيها الرجل المعلم غيره . . . » ، ولكن هل يدحض هذا الاحتجاج حقنا فى الانتفاع بثمرات الدراسات النفسية فى مجال تخصصنا النقدى ؟

إن احتجاجه هذا يقوم على فهم لا يقبله أغلب النقاد المحدثين للعلاقة بين النقد الأدبى وبين الثقافة غير الأدبية ، ولا يقبله أستاذنا نفسه حين يتحدث عن ألوان أخرى من الثقافة مثل الفلسفة والتاريخ . فهو فيهما يجيز للناقد الأدبى بل يحتم عليه أن يطلع على خلاصة البحث الإنسانى حتى يستعين به فى فهمه للأدب ودراسته لمشكلاته .

ولقد أنفق جزءاً كبيراً من كتابه « فى الأدب الجاهلى » للتدليل على رأيه

هذا ، كما أنفق أجزاء أخرى ومقالات عديدة فى نفس الدعوة . وهو هو الذى علمنا ضرورة التثقف بالثقافة العامة ونبهنا إلى خطر الاقتصار على الثقافة العربية الخالصة فى فهم الأدب العربى ودراسته ونقده وعلى خطأ الاعتقاد بأن كل ما يلزم الباحث والناقد هو أن يدرس النصوص الأدبية نفسها شعرها ونثرها وأن يدرس اللغة والنحو والصرف والعروض والبيان والمعانى والبديع .

فهل يطالبنا أيضاً بأن نكون متخصصين فى التاريخ قبل أن ننتفع بدراسات المؤرخين فى فهم الأدب ونقده ، وبأن نكون متخصصين فى الفلسفة قبل أن ننتفع بها هى أيضاً ، وبأن نكون علماء فلكيين متخصصين قبل أن نشرح بيتاً يصف النجوم ويتتبع شروقها وحركاتها وغروبها وأنواءها ؟

لعل الأرجح إذن أن للناقد الأدبى الحق فى أن ينظر فى موضوع تخصصه على ضوء الحقائق والتفسيرات التى وصل إليها النفسانيون المحدثون فى تحليلهم لمكنونات النفس البشرية . كما أن له أن يستعين بغير علم النفس من العلوم التى تبحث فى الإنسان وتكوينه الجسمى ووراثته الحيوية ونموه الفكرى وتطوره الخلقى وأديانه وعقائده ونظمه الاجتماعية وأوضاعه الاقتصادية وسائر مرافق معاشاته وحضاراته .

بل الحقيقة هى أن « الثقافة » التى يقبلها أستاذنا الجليل ويقر بلزومها للناقد الأدبى محدودة بحدود الثقافة التى كانت مقبولة ومتداولة بين النقاد فى مطالع هذا القرن حين كان شابا فى أول شبابه يسعى فى تثقيف نفسه . وهذه لم تكن تحتوى على علوم بيولوجية أو انثروبولوجية أو نفسانية تحليلية . كان شيئاً طبيعياً أن تتحدد ثقافته بهذه الحدود ، ولم يستطع أن يتجاوزها فيما بعد . وقد ناقشت هذه الثقافة — وهى ما يسمى « التعليم الكلاسيكى » — حين ناقشت ناقداً آخر انحصر تعليمه فيها ، وهو الدكتور محمد مندور ، فأدليت برأيى فى ما لها من مزايا وما فيها من نقائص ، فليراجع القارئ إن شاء ما كتبت فى هذا الموضوع فى خاتمة كتابى « ثقافة الناقد الأدبى » .

ولننتقل الآن إلى احتجاجه الثانى .

هذا الاحتجاج هو أنه لو جاز لنا — فى عسر — أن نجرى هذه الآراء على الأحياء الذين نعرفهم ونراهم ونرقبهم ، لما جاز على الموتى الذين بعد بهم العهد ولم يبق لنا منهم إلا الأحاديث ولا نستطيع أن نفحص أجسامهم أو نحلل أشخاصهم ولا نستطيع أن نحلل منهم إلا كلامهم وكلام الناس عنهم .

وهذا الاحتجاج هو الآخر أقصى ما له من القوة هو التحذير من الجزم والتأكيد . أما إن سمحنا له بكل نتيجته المنطقية فإنه يصدنا عن أن نقوم بأى دراسة متعمقة للموتى من عظماء التاريخ فى ميادين السياسة والحرب والفكر والفن .

إذ ذاك لا يجوز لنا أن نحاول أن نفهمهم وننعم النظر فى شخصياتهم وطباعهم وميولهم وغرائزهم . فتكون الدراسة الوحيدة المشروعة هى دراسة الأحياء . ويكون أستاذنا نفسه قد أخطأ وشط حين حاول أن يشرح لنا شخصية المتنبى أو يغوص بنا فى مشاعر أبى العــلاء .

ولكن الحكم فى هذا المجال ليس كون الشخص حياً أو ميتاً بل مقدار إفصاح أقواله وأعماله عن شخصيته . وقد قدم لنا أستاذنا نفسه بداية ردنا عليه حين أقر بأن لنا أن نحلل من القدماء « كلامهم وكلام الناس عنهم » . والشعراء القدماء قد مضوا حقاً ولكن بقى لنا شعرهم الذى يسجل ميولهم وأذواقهم وفلسفاتهم فى أحداث الحياة واستجاباتهم لتجاربها . وقد نفسوا به عن عواطفهم وانفعالاتهم وعبروا عن خلجات صدورهم وانتفاضات نفوسهم .

صحيح أنهم يتفاوتون فى مدى كشفهم عن سرائرهم ، ولكن الشاعر بطبيعته يكشف عن نفسه الكثير وإلا فلم أنشأ الشعر فى المحل الأول ؟ أما الذين وصلوا فى هذا التعبير الشخصى إلى أقصاه — ومنهم أبو نواس وهو موضوع المناقشة — فإننا نستطيع أن نعرفهم ونفهمهم بأدق وأوفى مما نعرف ونفهم من الكثيرين من الأحياء الذين نعاصرهم بل من الكثيرين من زملائنا الذين نلقاهم كل يوم .

هؤلاء المعاصرون قد ينجحون — وكثيراً ما ينجحون — فى مخادعتنا وإخفاء حقيقة شخصياتهم عنا بما يلبسون من القناع الاجتماعى وبما يموهون من أساليب المجاملة والتصنع والنفاق . أما الشعراء الصادقو الشاعرية — وهم الشعراء المخلصون فى الإفصاح عن سرائرهم كائنة ما كانت — فإنهم ليطلعوننا قصداً أو عفواً ، على أخص خصائصهم ، ويتيحون لنا الفرصة فى أن نفهمهم بأكثر مما فهموا هم أنفسهم . ومن أعجب ما قاله أستاذنا الجليل فى هذا الصدد أن أبا نواس لو أتيح له أن يعود إلى الحياة وأن يرى الصورة التى اخترعتها له لأنكر نفسه أشد الإنكار ، وأننى قد ذهبت بأبى نواس مذاهب لم تخطر لأبى نواس نفسه ! كأن إنكاره كان يكفى فى دحض فهمى له وإثبات ما كان هو يظن بنفسه ، وكأن تفسيرنا لسلوك إنسان ما لا يكون صحيحاً إلا إذا قبله هذا الإنسان واقتنع به . ويكفى أننى قلت فى كتابى نفسه فى صفحة ٩٨ « وما نحسب أبا نواس نفسه قد أدرك السر الكامن وراء أبياته الماضية . . . ولو سمع شرحنا لكذبه واستنكره . ولو سمع ادعاءنا أنه أصيب برابطة الأم وعجز عن حلها طول حياته لبلغ غضبه وثورته ما يبلغانه من أى شخص معاصر إذا نبه إلى هذه الحقيقة » .

يقول أستاذنا الجليل « ويحمل هذه التبعة الدكتور النويهى لأنه التوى بقراءة الشعر عن الطريق السواء . » ولكن هل أنا الذى التويت بهذا الشعر أو هو الذى جاء تعبيراً ملتوياً عن نفس غير سوية ؟ لو كانت نفسية أبى نواس نفسية سوية خالية من الالتواء كنفسية الناس العاديين لكان أستاذنا محقاً فى لومى على الالتواء بقراءة شعره عن الطريق السواء . ولكن هذه نفسيته ، عشنا معها وتأملنا فيها فيما بلغنا من أشعاره وما رواه معاصروه من صفاته وسلوكه وأخباره . فهل يمكن أن نفهم هذه الأشعار والأخبار فهماً صادقاً عميقاً إذا تقبلناها كما نتقبل كلام الناس العاديين المستقيمى النفسية ؟ هل يستوى كلام الشاذ الملتوى وكلام العادى المستقيم ؟

بل الحقيقة التى تتجلى لنا من وراء هذا كله هو أن أستاذنا الدكتور

طه حسين يكره علم النفس التحليلي كرها شديداً ، وينفر منه نفوراً قوياً .

وهو بهذا يصر — كما ذكرت فى نقاشى السابق له — على موقف كان شائعاً بين المفكرين والأدباء والنقاد فى مطلع هذا القرن ، حين كان علم النفس التحليلي لا يزال غريباً مستنكراً . ولكن علم النفس التحليلي ثبت له وناضل حتى خرج منتصراً وتقبله — أو بعبارة أصح تقبل جوهره — أكثر المفكرين والباحثين .

وسر هذا الكره والنفور هو ما أشرت إليه فى مناقشتى لمقالته الأولى ، وهو أن التحليل النفسانى الحديث فى غوصه فى أعماق النفس البشرية واستكشافه خباياها الدقيقة قد استخرج أشياء كثيرة ليست كلها شريفة وليست كلها نظيفة . فاعتقد الكثيرون أن هذا النوع من الدراسة يجرح كرامة النفس البشرية ، فتأففوا منه ورموا به ، خصوصاً حين رأوه يتطرق إلى عدد من أهم ميولنا وعلاقاتنا التى كنا نعتقد بطهرها ونبلها فزعم أن لها أساساً غير ما كنا نظن من الشرف والغيرية والإيثار .

وهم قد نسوا فى غضبهم ونفورهم أن تجاهل العيوب لا ينفع شيئاً ، وأن إدراك النقص والاعتراف به أولى خطى الإصلاح ، وأن تحمل الألم لا مناص منه فى سبيل الإبراء والتطهير ، وأن النفس البشرية لا يطعن فى شرفها ولا ينقص من كرامتها أن فيها هذه العلل الباطنة التى لا تدركها إدراكاً واعياً ، بل يضرها أبلغ الضرر أن نظل فى محاولتنا إخفاءها وإنكارها والغضب على من ينبهنا إلى وجودها .

وقد قلت فى مناقشة هذا الموضوع فى كتاب سابق[1] : « النفس البشرية لها جلال . النفس البشرية لها كرامة . النفس البشرية لها قداسة . كل هذا صحيح . ونحن لن نكون بشراً كاملى البشرية إلا إذا آمنا به إيماننا بقواعد علم الحساب . ونحن نشكر له أن يجهر بهذه القيم فى بلاد ضاعت فيها العزة البشرية واستحال الناس أنعاماً بل هم أرخص وأذل . ولكن لا يعمينّا

---

(١) ثقافة الناقد الأدبى ، فى مناقشة الدكتور محمد مندور ، ص ٣٩٢ .

هذا عن الحقائق . الحقائق القذرة . فهذا الإنسان لا يزال مقيداً أشد التقييد بجسده الحيوانى ، ولن نفهمه إلا إذا فهمنا هذا الجسد . وهذا الإنسان الجليل الكريم العزيز القدوس قد يؤثر فى نفسيته أشد تأثير دمل متقيح ، أو سن عفنة . ونحن إذا لجأنا إلى الصراخ والاحتجاج كلما حاول الأطباء وعلماء النفس والبيولوجيون دراسة نفسيته وصحنا بألفاظ الكرامة والقداسة والجلال والعزة ، انتهينا بالإنسان إلى شر حال ، وكنا كأهل التبت ، الذين يقال إنهم يعبدون رئيسهم الدينى « اللاما » ولا يسمحون ليد بشرية بلمسه . فإذا أصيب بالداء منعوا عنه الأطباء وتركوه يموت ميتة ما بعدها شناعة . »

لكن أستاذنا الدكتور طه حسين لا يزال يؤلمه ما يقوله علماء التحليل النفسى عن خبايا النفس البشرية . ومقالته تنبض بغضبه العظيم مما يرمى به أبو نواس ، وهو يعنون هذه المقالة « بؤس أبى نواس » ، ويبدأها بقوله « رحم الله أبا نواس وغفر له ، فلسنا نملك إلا أن نستنزل عليه رحمة الله فى الآخرة بعد أن صبت عليه نقمة الناس فى الدنيا » ثم يمضى فى مقالته فإذا به لا يعنى بـ « البؤس » و « النقمة » ما عاناه أبو نواس من أمراضه ومن بعض معاصريه ، لا يعنى هذا فحسب ، بل يعنى أيضاً ، وبنوع خاص ، ما ناله على يدى ثم على يد الأستاذ العقاد . ومن الشواهد على تأذيه من هذا النوع من الدراسة وتحرجه منه أنه لا يستعمل « الجنس » مرة واحدة فى مقالته . بل يتذرع لتحاشى هذه الكلمة بمختلف الوسائل .

هذا النفور العظيم من الحديث عن الجنس ومشكلاته الحيوية الخطيرة هو الذى يدفع عميد أدبنا العربى وزعيم نقدنا الحديث إلى هذا الموقف العجيب الذى يريد فيه أن يصدنا عن الاستفادة بنتائج البحوث النفسية الحديثة . وهو هو الذى قام فى مطالع هذا القرن يلفتنا إلى ضرورة التسلح بمختلف أنواع المعرفة قبل أن نقدم على دراسة الأب ونقده .

وجزعه الشديد من هذا اللون من الدراسة هو الذى يحمله على هذا الأسلوب الغاضب المستنكر الذى يتنبأ بالويل والثبور من إقحام التحليل النفسانى فى دراسة الأدب ، ويتوقع أن يجنى على الأدب والفن وعلى الناس سيئات لا تكاد تحصى .

وهو بأسلوبه هذا يذكرنا تذكيراً قوياً بما كان يقوله له المحافظون من شيوخ المدرسة القديمة لما قام هو فى مطالع هذا القرن فأدخل فى نقد الأدب العربى أصول النقد الحديثة التى تعلمها من الغربيين . فاعتقد الشيوخ أنه يفسد الأدب العربى ويهدمه ويزرى بمجده . . . إلى آخر ما قالوا .

دعنى إذن أستجمع شجاعتى لأقول إن أستاذنا العظيم وقائدنا الأول فى ميدان التجديد قد صار الآن إلى محافظة شديدة حين تواجهه أساليب فى دراسة الأدب ونقده لم يكن يعهدها فى أول شبابه حين ثقف نفسه ذلك التثقيف الرائع .

وهذا ظاهر فى قوله « وما رأيك فى أن الدكتور النويهى قد ذهب بأبى نواس مذاهب لم تخطر له ولا لأحد من الذين عاصروه أو جاءوا بعده ولم تخطر لأحد ممن درسوه فى العصر الحديث » .

ما معنى هذه الجملة العجيبة ؟ هل معناها أن رائدنا الأسبق فى مضمار النقد الجديد يرى أن معاصرى أبى نواس ومن جاءوا بعده ومن درسوه فى العصر الحديث قبل كتابى هذا قد قالوا فيه آخر كلمة واستنفدوا كل ما يمكن استكشافه من جوانب شخصيته الحائرة المضطربة المعذبة ؟ أو تعنى أن أساليب النقد النافعة المثمرة قد تم وضعها وتحديدها فلم تترك مجالا لإضافة أو تعديل ؟

أو يريد أن يحرم على النقاد من بعد أن يذهبوا فى فهم شعراء العربية مذاهب لم تخطر لأحد ممن سبقهم ؟ هذا ونحن لا نزال فى بداية نقدنا الحديث للأدب العربى ، والنقاد المعاصرون الذين درسوا أبا نواس لايزيدون عن خمسة أو ستة ، وأين هذا من مئات البحوث التى وضعت ولا تزال توضع فى دراسة شخصية شيلى — دعك من شكسبير ؟ .

فإن شئت الدليل الأخير على ما صار إليه عميد أدبنا العربى من المحافظة وتخوف التجديد فاستمع إلى هذه الجملة العجيبة الغريبة : « وأكبر الظن أن أبا نواس سيرى لنفسه صورة مقاربة فيما كتب عنه الأستاذ عبد الرحمن صدقى لأنه ذهب فى كتابته عنه مذهب القدماء فلم يتكثر عليه ولم يذهب فى

تصويره المذاهب وإن كان قد جدد درسه وفهم شعره إلى حد ما » .

دعنا الآن من نصيب ما كتبه الأستاذ عبد الرحمن صدقى من تجديد الدرس وفهم الشعر ، ويكفى أن أستاذنا نفسه يقول « إلى حد ما » .

ولكن تأمل فى زعيم التجديد فى أدبنا المعاصر يصير الآن إلى أن يفضل كاتباً « ذهب فى كتابته مذهب القدماء » ! .

وأستاذنا الدكتور طه حسين يذكرنا فى محافظته هذه بقائد آخر من قواد الفكر الحديث ، ظل هو أيضاً معاديا لأنواع من الدراسة الجديدة فى الطب وعلم النفس وغيرهما ، لا لسبب إلا لأنه لم يعهد هذه الدراسات حين كان فتى يثقف نفسه .

أعنى جورج برنارد شو . . .

٤ — التصوير الشعرى بين الحقيقة والمجاز

الأستاذ محمد محمد على من كبار أدباء السودان وأحد نقاده الممتازين ، كتب فى العدد الأدبى[1] من جريدة « الصراحة » نقداً لكتابى « نفسية أبى نواس » . وهو نقد حصيف يقوم على دراسة متأنية وفهم عميق للكتاب المنقود ويتضمن ملاحظات ثاقبة ولمحات سديدة تدل على ملكة نقدية لا زيف فيها .

والحق أنه لا خلاف بينى وبين الأستاذ الفاضل فى معظم ملاحظاته فهى صحيحة موفقة ، وإنما أخالفه فى اعتقاده أنها تغير من أحكامى التى أدليت بها فى كتابى .

فهو محق حين يقرر أن غير أبى نواس من شعراء العرب قبل الإسلام وبعده مجدوا الخمر ورفعوا من شأنها . ولكنى حين تحدثت عن حطة الخمر فى نظر المسلمين لم أكن أتحدث عن الشعراء وتقليدهم الشعرى ، بل عن جمهور المسلمين وتقليدهم الدينى والأخلاقى فى النظر إلى الخمر واعتبارهم إياها نجسة دنسة مسقطة للشرف مضيعة للمهابة ، فلا شك أن هذه نظرة المسلمين عامة إلى الخمر ، وأولئك الشعراء قد خالفوا الرأى الإسلامى السائد . والدليل على هذا — إن كان يحتاج إلى الدليل — هو أن من يشربون الخمر بيننا يفعلون هذا فى الغالب متسترين متصنعين أنهم ليسوا من شاربيها ، وأنهم حين يعرف عنهم أنهم من الشريبين يشين هذا بسمعتهم . والحالة فى البلدان الغربية مختلفة تمام الاختلاف ، وقد وصفتها إذ قلت فى صفحة ٢١ من الكتاب « وأحدنا حين يرحل إلى بلد أوروبى ويعيش بين أهله زمناً يكون من أعظم ما يثير دهشته واستخزاءه أن يتعرف إلى نفر من أفاضل الرجال ذوى الرجاحة والتهذيب فيجدهم من الشريبين . ومن بينهم الأساتذة الأجلاء فى الجامعات والقساوسة الفضلاء فى الكنائس . ولا يجدهم يخفون

---

(١) يؤسفنى أنى أضعت تاريخ هذا العدد .

هذه العادة كما يفعل عندنا من يبتلى بها ، بل على العكس تماماً يفخرون بها ويعدونها من علامات رقيهم » .

أما استشهاد الأستاذ محمد محمد على بأن القرآن يشيد بخمر الجنة فلا حجة فيه ، لأن خمر الآخرة من جوهر مختلف عن خمر الدنيا فلا تعلق بها نجاسة هذه ورجسها ، والقرآن نفسه يصف خمر الآخرة بأنها « لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون » (الصافات ، الآية ٣٧) وشاربيها بأنهم « لا يصدّعون عنها ولا ينزفون » (الواقعة ، الآية ٥٦) . أى أنها لا تصيب شاربيها بالسكر والصداع وذهاب العقل كما تفعل خمر الدنيا .

والأستاذ الفاضل محق كذلك حين يلاحظ أننى لم أشر فى كتابى إلى تأثر أبى نواس بالفلسفة وعلم الكلام ولم أجعل هذا التأثر هو السبب أو أحد الأسباب فى نزعته لتجريد الخمر فى مثل قوله :

جاءت كروح لم يقم جوهر   لطفاً بـه أو يحصه نـور

ولا شك أن أبا نواس تأثر بالفلسفة وعلم الكلام وأن دراسته لهما هى التى مكنته من استعمال هذا التعبير . لكن هذه الدراسة ليست هى التى أوجدت فيه هذه النزعة ودفعته إلى اعتبار الخمر روحاً لطيفاً مجرداً من المادة ، بل الذى أوجد فيه هذه النزعة شعوره التقديسى نحو الخمر . فلما وجد فيه هذا الشعور الدينى الذى وصفت فى الكتاب مظاهره وحاولت أن أرده إلى أصوله جاء علمه الفلسفى فمكنه من اختيار هذا الأسلوب بعينه للتعبير عن نزعته . ولو لم يوجد هذا الأسلوب الفلسفى والكلامى لتلمس غيره . والقرآن يصف الذات الإلهية والقيم الروحية دون أن يستعمل بالطبع أسلوب الفلاسفة والمتكلمين الذين سيظهر فيما بعد .

أما لماذا لم أشر فى كتابى إلى تأثر أسلوبه بدراسة الفلسفة والمنطق وعلم الكلام فلأنها حقيقة معروفة مطروقة يذكرها كل النقاد والكتاب كلما كتبوا عن أبى نواس ويكررون أمثال هذه الملاحظات إلى أن تصير مبتذلة ممجوجة وهى كل ما يقدمه أكثرهم لتفسير المسائل الأدبية فلا يكاد أحدهم يضيف إلى ما كتبه سابقوه ملاحظة جديدة أو تعليلا مبتكراً . وقد أشار

الأستاذ محمد محمد على فى مقالته إلى كتابين آخرين عن أبى نواس لاحظ عليهما أنهما يخلوان من الجديد المفيد ويكرران حقائق يعرفها معظم القراء . ولست أحب أن أجعل كتبى تكراراً وترديداً لما قاله المؤلفون من قبلى .

والأستاذ الفاضل مصيب حين يقول إننى لم أعن فى كتابى إلا بالجانب اللاشعورى من شخصية أبى نواس كأنه لا يتصرف فى حياته إلا بوحى من عقله الباطن . وهذه إحدى ملاحظاته التى تدل على أنه فهم كتابى فهماً صحيحاً . ولكنى تعمدت هذا لاعتقادى أن شخصية أبى نواس تقوم كافة جوانبها على نفسه الباطنة وما أصيبت به من التواء وعدم نضج وما تفرع من هذا من عقد واختلالات . ومرة ثانية لأن الكتب الأخرى التى ألفت عنه توفى جانبه الشعورى إعلاماً . وأنا أفترض أن قرائى قد اطلعوا على ما سبقت كتابته فى الموضوع الذى أتناوله . ففهم هذه الشخصية يعتمد على استقراء تلك النفس الباطنة ولا يكون الوصول إليه بالاكتفاء بأحواله الظاهرة وظروف عصره كما فعل سائر النقاد (ما عدا الأستاذ العقاد الذى صدر كتابه بعد صدور كتابى بتسعة أشهر) . ولكنى لم أهمل بيئته وظروفها وتأثيرها فقد درستها دراسة أعتقد أنها كافية ولعلى قد جئت فى دراستها ببعض الملاحظات التى لم يكن الكتاب يلاحظونها . إنما بينت أن تأثير بيئته لم ينفعه شيئاً فى إصلاح التوائه وحل عقده بل زاد من سوء حاله وضاعف عليه الخطب حتى عصفت به نفسه الباطنة عصفاً تاماً إذ لم تجد من ظروف بيئته ما يقاومها أو يعدلها أو يخفف منها .

ويسألنى الأستاذ محمد محمد على لم أفسر أشعار أبى نواس التى يتحدى فيها الدين والأخلاق بالاندفاع العاطفى ولم لا يكفى فى تفسيرها أنه يقولها تظرفاً ، فإن التظرف بالزندقة كان شائعاً فى عصره ؟ .

وجواب هذا السؤال قد حاولته فى الصفحات الست الأخيرة من كتابى . وخلاصته أننى أرى أن ما فعله الآخرون من معاصريه تظرفاً ومداعبة وتعابثا وما اتخذوه مجرد ميدان لإظهار تفننهم وعصريتهم وبوهيميتهم فعله

هو عن جد تام ، لأنه صدر منه عن حاجة عميقة ملحة وعن اضطرار نفسانى غلاب ، وقد شرحت أن هذا هو سر تزعمه للحركة الجديدة حتى صار إمامها ورافع لوائها دون منازع . وشاهدى على هذا ما فى أبياته الكثيرة فى هذا الموضوع من حرارة زاخرة وشطط هسترى وإلحاح عصبى عنيف لا يمكن تفسيره بأنه مجرد تظرف وتعابث ومداعبة ، ويقينى أن الأستاذ محمد محمد على إذا أعاد النظر فى تلك الأبيات وأرهف الأسماع لها والاستجابة الفنية لتأثيرها — وقد أعطيت منها أمثلة فى الصفحات الأولى من الفصل الرابع — فإنه بحسه الأدبى المرهف وذوقه الفنى الناضج سينتهى إلى الاقتناع بما تحتويه من الصدق الجاد الملتهب .

ويسألنى الأستاذ الفاضل عن تدرج أبى نواس فى تفكيره فى الخمر من جعلها أولا كائناً حياً فجعلها سر الحياة فالانتهاء إلى تقديسها ، هل هذا مجرد فرض أو أن الترتيب التاريخى لشعر أبى نواس يثبته ؟ والجواب أن هذا ليس ترتيباً تاريخياً لشعر أبى نواس بل هو ترتيب نفسانى لخوالجه قائم على الاستنباط والتصنيف للأفكار . وهذا لا ينفى أنه فى بعض أوقاته ربما يفرد فكرة معينة بالتعبير أو يقفز حلقة أو أكثر من حلقات الانفعال ولا هو يلزمه كلما فكر فى الخمر أن يمر فى تفكيره أو مشاعره بكل هذه الخطوات حتى نهايتها .

ويشرح الأستاذ محمد محمد على رأيى فى خيال أبى نواس الجنسى حين يصف الخمر وزعمى أنه يعبر عن شبق حقيقى وليس مجرد أسلوب مجازى ، فيقول « فالخمر فى نظر أبى نواس امرأة من بنات البشر لا من بنات الكرم وهو يجد فى شربها لذة جنسية عنيفة لم يستطع أن يحققها مع النساء بسبب شذوذه والتوائه . وقد حملت نفسى على قبول تفسير الدكتور فأبت » .

وجملته الأخيرة « قد حملت نفسى على قبول تفسير الدكتور فأبت » تشهد بإخلاصه فى تأدية واجبه النقدى وأمانته الدراسية . فهو حين واجهه هذا الرأى الغريب لم يبادر بالرفض والاستهزاء كما فعل آخرون ، بل بذل جهده فى الفهم والاقتناع ، ولكنه عجز مخلصاً عن قبول هذا التفسير ، فلا عليه بعد ذلك أن يرفضه وأن ينقده . وقبل أن أستطرد فى الرد على نقده

ألاحظ أن قوله إن الخمر فى نظر أبى نواس امرأة من بنات البشر لا من بنات الكرم هو مغالاة لم تصدر منى . فإن أبا نواس لم ينس قط أنها شراب ، لكنه يتخذ منها تعويضاً بديلا من نوع التعويض الذى شرحته فى صفحة ٤٥ ثم فى صفحتى ٩٢ و ٩٣ وأعطيت مصطلحه الإفرنجى ، فيتخذ منها محوراً يدور عليه خياله الجنسى المتقد . وهو لا يجد لذته الجنسية الملتوية من شربها فحسب أى من حاسة الذوق فحسب ، بل يجد هذه اللذة من النظر إليها أيضاً ومن العمليات التى يعملها فى استخراجها من الدنّ وصبها فى القدح وإضافة الماء إليها ومراقبة تفاعلها . وقد وصفت هذا حين قلت : « تخيل الخمر أنثى ، وخلع عليها صفات « الأنوثة » المغرية المثيرة التى يجدها الرجال العاديون فى المرأة . ووصفها بالبكارة والعذارة ، وسماها فتاة وبنتاً وجارية ، أو سماها عجوزاً وعواناً ، وأوهم نفسه أنه حين يمزق عن دنها نسيج العنكبوت فإنما يمزق غشاء البكارة عن أنثى عذراء ، وتخيل أنه حين يخرق الدن بالمثقب الحاد فهو يأتى عملا جنسياً مباشراً كالذى يأتيه الرجال القادرون بعضوهم الذكر الذى يشبه المثقب . ونظر إلى سائلها الأحمر يسيل من الدن بعد خرقه فتوهم أنه دم العذارة بعد الافتضاض . وخيل لنفسه أنه حين يضيف إليها الماء فتضطرب وتنزو فهو يرغم عليها ذكراً عنيفاً يواقعها ، وراقب هذا التفاعل بخيال شهوانى حاد ، وجعلها تتشوق إلى المواقعة وتبادل الذكر عنفاً بعنف أو جعلها حيية خجولا تمتعض من مس الذكر ، وأوهم نفسه حين يرشفها من قدحها بحرقة أنه يقبل شفة فتاة أو خدها ويشبك أحشاءه بأحشائها ، أو جعل كأسها أنثى يمسكها بكفه فتتهالك هى عليه لتقبله . وجعل سعيه إلى بائعها سعياً إلى خطوبة ، وجعلها عروساً وجعل إقبالها عليه زفافاً وما يدفعه من ثمنها مهراً ، إلى آخر ما صوره له خياله المريض » .

انظر فى قولى « تخيل » ، وفى وضعى كلمة « الأنوثة » بين قوسين ، وفى قولى أوهم نفسه ، وتوهم ، وخيل لنفسه ، وخياله الشهوانى ، وخياله المريض . فالمسألة كلها تخيل . ولكنى أعتقد أن هذا التخيل ليس مجرد

استخدام فنى للمجازات بل قد أعطاه لذة جنسية فعلية ، كالمنحرفين الذين أشرت إليهم والذين يتخذون أشياء مادية مختلفة يمسكون بها وينظرون إليها ويلمسونها ويتشممونها فتثير شبقهم ويظلون هكذا حتى يشعروا بالإرضاء الجنسى ، ويرفضون أن يتصلوا بالمرأة الحقيقية لو قدمت إليهم . وهم كما قلت تمتلئ بحوادثهم مضابط الشرطة ومدونات المصحات وعيادات الأطباء النفسانيين .

لكن الأستاذ محمد محمد على لا يزال يعتقد أن أقوال أبى نواس فى التشوق الجنسى إلى الخمر لا تزيد على أسلوب مجازى ، ويستدل على هذا بأبيات لشعراء آخرين يسمون الخمر أيضاً فتاة وعذراء ويصفون شربها بأنه افتضاض إلخ . . .

وأنا لا أقبل من هذه الأبيات التى جمعها ما قيل بعد أبى نواس ، فقد تكون متأثرة بأسلوبه مقلدة لطريقته فلا حجة فيها ، ولا شك عندى أن الأستاذ الفاضل سيسرع بقبول شرطى هذا ، أما من سبقوا أبا نواس وعاصروه فلم يزيدوا على مجرد التسمية ، وأنا لم أعتمد على التسمية وحدها فإنها لم تكن إلا دليلا واحداً من أدلتى المتعددة المتكاملة . كما أنى لم أعتمد على مجرد الكثرة العددية لأوصافه ، بل نظرت فى دقة صوره الشهوانية وكثرة تفاصيلها الجنسية و جموح خيالها وعنف ألفاظها ، وفى حرارتها اللافحة التى لا أدرى كيف لا يحس بها ذو مقدرة على الاستجابة الفنية .

هذه مسألة أود أن أقف عندها برهة ، لأن كتاباً متعددين قد أصروا على أن كل ما قاله أبو نواس فى هذا المجال لا يزيد على الأسلوب المجازى المعهود ، وراحوا يذكروننى بما قاله شعراء من قبله ، ولعل منهم من اعتقد أننى كنت جاهلا بهذه الأبيات . ولكننى فى كتابى نفسه كررت الإشارة إلى سبق آخرين لمعانيه ، أنظر مثلا صفحات **٣١** و **٣٢** و **٣٣** و **٣٦** - وفى موضوع معين سلمت بأن « معظم المعانى التى يستعملها قد وجد أصولها لدى غيره من الشعراء » (ص ٣٣) ، وفى شرحى لأخيلته الجنسية فى الخمر لم أدع أن تسمياته لها لم يسبق إليها ، بل حاولت أن ألفت نظر القارئ

إلى عنف تعبيراته وتفاصيلها الدقيقة وحرارتها الطاغية (ص ٤٦ — ٥٢). وفى تقديرى النهائى له فى الصفحات الأخيرة من الفصل الرابع كررت التسليم بأنه لم يكن البادئ للحركة الجديدة، ولكنى ادعيت أنها وصلت فيه تمامها بسبب إعداده الجسمانى والنفسانى الخاص، الذى جعله يلتقط مؤثرات عصره ويجمعها ويركزها فى نفسه ثم يتمثلها تمثلا خاصا يطبعها بطابعه المميز ثم يعود فيلقيها على عصره فى حرارة جديدة وفى قوة معدومة النظير، فليعد القارئ النظر فى الفقرة الأخيرة من الفصل الأخير من هذا الكتاب.

فإن أصر بعضهم برغم هذا كله على أن أوصاف أبى نواس للخمر مجرد أساليب مجازية، بعد كل ما قلته فى تحليلها، وما كررته فى هذه المناقشة من لفت النظر إلى ما فى تفاصيلها من الكثرة والدقة والحدة والحرارة والشهوانية الجامحة، فلست أدرى ماذا أستطيع أن أزيد لكى أقنعهم، سوى أن أطالبهم بأن يستشهدوا بمجموعة أخرى من الأبيات فيها نفس الأخيلة المفصلة الدقيقة الحارة، وفيها نفس التفصيل للعمليات المختلفة التى تحدث فى أثناء المواقعة بين الذكر والأنثى. على أن ادعاءهم أن أقوال أبى نواس هى مجرد مجازات لا ينهى المشكلة كما يظنون، إذ يبقى عليهم أن يفسروا لنا لم أكثر أبو نواس من استعمال هذا النوع المعين من المجازات. ولم فاق فى تفاصيلها غيره من الشعراء قاطبة، والقارئ الخبير بمناهج الدراسة الأدبية الحديثة يعلم أن باحثى الشعر ونقاده يتخذون من التشبيهات والاستعارات والكنايات والرموز والأخيلة التى يكثر شاعر ما من استخدامها مجلى لكوامن نفسيته ومعرضاً للعوامل الموروثة والمكتسبة التى صاغت شخصيته وشكلت مزاجه.

٥ — الماركسية وعلم النفس الحديث

كرمنى الناقد اللبنانى القدير الأستاذ حسين مروه بأن تناول كتابى هذا بالنقد فى فصل من كتابه « دراسات نقدية فى ضوء المنهج الواقعى » (بيروت ١٩٦٥) . وهذا الكتاب مجموع دراسات قيمة فى طائفة من الكتب والدواوين والقضايا التى تهم الفكر العربى المعاصر . والمنهج الواقعى الذى يعنيه عنوان الكتاب هو المنهج الماركسى ، لأن الماركسيين يعتقدون أن واقعيتهم وحدها هى الواقعية الصحيحة ، ويرفضون ادعاء أمثالى أنهم يؤمنون أيضاً بالواقعية ويصدرون عنها فى تفكيرهم وتأليفهم . والفصل المشار إليه يتناول بإيجاز كتاب الأستاذ العقاد فى أبى نواس ، ثم يخص كتابى بمناقشة مفصلة ، وينتهى بعرض ما يعده « أساس القضية ، أى قضية التحليل النفسى وفق علم النفس الحديث ، أو علم النفس الفرويدى بالأخص » (ص ٢٤٢) . فهو يتخذ من كتاب الأستاذ العقاد وكتابى مجالا يسوق فيه ما يعتقد أنه رأى الماركسية فى هذا العلم ، وهو الرفض البات ، قائلا « ولسنا ، عند هذه النتيجة ، بخائفين أن يفاجئنا الدكتور النويهى بأنها تنتهى بنا إلى رفض علم النفس الحديث من أساسه ، فنحن ، فعلا ، نرفض الأسس التى يقوم عليها هذا العلم ، من حيث كونها تناقض قوانين التطور فى الحياة وفى الإنسان » (ص ٢٥٥) .

أحب منذ البدء أن أؤكد أن ما يعتقد الأستاذ مروه أنه رأى الماركسية فى علم النفس الحديث ليس إلا رأى فريق من غلاة المتمذهبين بها المتعصبين لها ، وهناك غيرهم ماركسيون معتدلون يتخذون موقفاً أكثر سماحاً فلا يرفضون هذا العلم « من أساسه » . والظاهرة المؤسفة عندنا هى أن معظم الماركسيين من كتابنا العرب ينتمون إلى أشد الأجنحة الماركسية ضيقاً وغلواً ، ويكررون عدداً من المبالغات والتعصبات التى كانت سائدة فى أيام الضيق المذهبى الستالينى ، وكأنهم لا يدرون أنها تجاوزها الآن كثير من المفكرين

الماركسيين خارج الاتحاد السوفييتى ، وبدأ يتحرر منها ويثور عليها عدد من الأدباء والشعراء والفنانين والعلماء فى داخل الاتحاد السوفييتى نفسه .

وهكذا نحن للأسف الشديد فى معظم ما نأخذه عن الغرب : نتأخر جيلا أو جيلين عن اللحاق بآخر تطورات الفكر فيه . لكن ندع هذا الآن وننظر فيما يقوله الأستاذ مروه .

فإن كان الأستاذ الكريم قد وجد فى نفسه القدرة على مهاجمة علم النفس التحليلى باسم الماركسية ، فإنى لا أجدنى قادراً على الدفاع عنه باسم رجاله المتخصصين ، ولست بأحدهم . وكل ما أستطيع أن أعبر عنه هو الموقف المتخير غير المنحاز الذى يتخذه المفكرون غير الماركسيين وغير المتخصصين فى الدراسات النفسانية ، فلا هم يتخذون منها موقف القبول التام المتعصب لها ، ولا هم يتخذون موقف الرفض التام المتعصب عليها . هؤلاء المفكرون ، وهم فيما أعتقد يكونون الكثرة الغالبة من المفكرين المعاصرين ، يجدون فى فى أقوال المحللين النفسانيين عدداً من المبالغات ومواطن الإسراف ولايستطيعون أن يوافقوهم على كل نظرياتهم وآرائهم وتفسيراتهم ، ولكنهم لا يرفضون قضيتهم من أساسها ، بل يرونها فى جوهرها صحيحة . هم لا يعتقدون أن التحليل النفسى يفسر كل شىء كما يدعى غلاة رجاله ، ولكنهم لا يعتقدون أنه لا يفسر شيئاً البتة كما يتهمه غلاة الماركسية ، فهم يرون لمنهجه فوائد جمة تعينهم فى فهم كثير من خصائص النفس الإنسانية وظواهر السلوك البشرى .

هؤلاء المفكرون المتخيرون إذن لا يتعصبون لمذهب دون مذهب ، بل يتخيرون من كل ما يبدو لهم صحيحاً أو وجيهاً حين يجدونه نافعاً لهم فى ميادين دراساتهم ، فى التاريخ أو الاجتماع أو الأخلاق أو الأدب أو الموسيقى أو الرسم ، أو غيرها من ميادين التخصص الدراسى . يسأل الأستاذ مروه لماذا يلجأ العقاد والنويهى إلى التحليل النفسى لتفسير أبى نواس ، ولماذا لا يكتفيان فى تفسير ظواهره بالعلاقات الاجتماعية القائمة فى بيئة الشاعر وعصره ؟ ويجيب : لأنهما « يلتزمان » قضية علم النفس الحديث أولا ، و « يلتزمان » قضية تطبيقه فى النقد الأدبى (ص ٢٤٨) . ويخصنى بهذا

الحكم : «ألم يقل علماء النفس الفرويديون أن بكل منا نزوعاً باطناً خفياً إلى عاطفة فاسقة ، هى الاتصال الجنسى بالأم ؟ فلينطبق ، إذن ، هذا القول على أبى نواس ! » (ص ٢٤٦) .

لكنى لم ألتزم قضية علم النفس الحديث ولم ألتزم قضية تطبيقه فى النقد الأدبى . وحين نقلت ما نقلت عن علماء النفس الفرويديين مضيت فشرحت فى مواطن متعددة أنهم يرون أن معظم الناس ينجحون فى إلغاء ذلك النزوع الباطن والتخلص من رابطة الأم ، فلا تبقى إلا فى القلة من الشواذ ، ولا مبرر لتفسير سلوك الشخص بها إلا إذا كان من تلك القلة الشاذة . ولى كتب متعددة فى النقد الأدبى لم ألجأ فيها إلى التحليل النفسى ولم أطبقه على موضوع دراستى ، لأنى وجدت الموضوع غير محتاج إلى هذا اللجوء والتطبيق . كما أننى فى كل الشعراء الذين درستهم لم ألجأ إلى التفسير برابطة الأم إلا فى حالة أبى نواس وحده ، لأنه وحده الذى وجدته لم يستطع أن يحل تلك الرابطة فأثرت فى كل مظاهر سلوكه وفى أهم فنون شعره ، لم أفسر نفسية ابن الرومى برابطة الأم ولم أشر إليها من قريب أو بعيد حين درسته دراسة مفصلة فى « ثقافة الناقد الأدبى » ، وإن كانت هذه الدراسة تعتمد إلى حد على بعض مسائل التحليل النفسى ، ولم ألجأ إلى علم النفس التحليلى بتاتاً عند ما درست شخصية بشار ، فقد وجدت له تفسيراً كافياً مقنعاً فى العوامل السياسية والاجتماعية والفكرية المحيطة به ، مضافاً إليها صفات واضحة فى تكوينه الجسمى لا تحتاج إلى غوص نفسانى . وبرغم هذه الصفات الجسمية قلت إن أقوى العوامل التى صاغت شخصيته هى العوامل الاجتماعية ، بحيث لو عاش فى بيئة ذات أحوال مخالفة لتغيرت شخصيته . ولم ألجأ إلى علم النفس التحليلى فى كتابى « الاتجاهات الشعرية فى السودان » ، لأنى فى ذلك الكتاب كنت أدرس ظاهرة عامة تعلل بأسباب عامة سياسية وفكرية واجتماعية ولا تعلل بشخصيات أفرادها ، ولم يكن من غرضى تحليل خصائصهم الذاتية فى فهم . ولا أنا استخدمت علم النفس التحليلى فى كتاب « الشعر الجاهلى ، منهج فى دراسته وتقويمه » . أو فى كتاب « قضية

الشعر الجديد » . ولى كتب ثلاثة « طبيعة الفن ومسئولية الفنان » و « عنصر الصدق فى الأدب » و « وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصام الجمالى » . أتناول فيها مبادئ الدراسة الأدبية وأصول النقد الأدبى دون أن أشير فيها صراحة أو ضمناً ، من قريب أو من بعيد ، إلى علم النفس التحليلى ، بله أن أقرر لزومه للدراسة الأدبية . فإن كنت قد خصصت أبا نواس بالتحليل النفسى ، وخصصته بالتفسير على ضوء رابطة الأم ، فما ذاك إلا لأنى ، مصيباً أو مخطئاً ، وجدت هذا عملا ضرورياً لا محيد عنه ولا سبيل إلى فهم أبى نواس وفهم شعره بدونه ، كما شرحت تفصيلا فى كتابى هذا وفيما مر من مناقشات . فهل أتهم بالتصعب لعلم النفس التحليلى والتعصب لإقحامه فى النقد الأدبى بداع وغير داع ؟

ولكن إن كان الأستاذ مروه يتعصب للمذهب الماركسى فإنى لا أتعصب عليه . ولست من الذين يعتقدون أنه مذهب تام الخطأ لا يقبل قضاياه إلا الشيوعيون وحدهم ، ولا ينتج عنه إلا الإفساد والهدم والتخريب ، دعك من الزيغ والكفر والإلحاد . بل أجدنى أحد المفكرين — وهم مرة أخرى كثرة المفكرين المعاصرين — الذين يسلمون بما فى تفسيره المادى من صحة ووجاهة وفائدة فى تعليل الكثير من حقائق الحياة والمجتمع . والقارئ لكتبى المتعددة يستطيع أن يلمس مدى تأثرى بالتفسير المادى ، واستمدادى منه فى تفسير شتى المسائل الفكرية والأدبية ، والظواهر المادية والاجتماعية التى أحاطت بالكتاب والشعراء وأثرت فيهم . وفى كتبى المذكورة أجزاء كاملة تقوم على التعليل المادى ، وتعارض بقوة أعداءه من غلاة المثاليين والروحانيين[1] . وكتابى « الاتجاهات الشعرية فى السودان » يقوم بأكمله على تعليلات يقبلها المفكر الماركسى ، ولعل هذا هو السبب فى أنه لقى القبول فى الاتحاد السوفييتى وصارت دراسته مقررة فى جامعاته ومعاهده العلمية .

---

(١) انظر مثلا فى القسم الثانى من كتاب « وظيفة الأدب » نقدى لغلاة الجماليين الذين يرون أن الإنتاج الفنى لايتأثر البتة بالأوضاع الاجتماعية وأن من الممكن فهمه ودراسته معزولا عن هذه الأوضاع .

لكنى لا اومن كما يؤمن الماركسيون الغلاة بأن التفسير المادى هو وحده الصحيح وكل ما عداه باطل ، لأنى لا أجده يكفى فى تفسير كل ظاهرة والجواب على كل مسألة . إننى مع كل المفكرين المنصفين أسلم بمدى ديننا لهذا المذهب ، فقد كان من أكبر العوامل التى بددت عن عقولنا ضباب الميتافيزيقية ، وأقنعتنا بحقائق المادة التى نضر أنفسنا ومجتمعنا أبلغ الضرر إذا استمررنا فى تجاهلها ، ووضعت أقدامنا على أرض صلبة من الإدراك لهذه الحقائق التى يضل تفكيرنا إن لم يواجهها ويعترف بها ، سواء كنا نبحث فى مسألة من مسائل الدين ، أو الأخلاق ، أو الاجتماع ، أو الفن ، أو الأدب .

لكننا مع هذا كله لا نعتقد أن المذهب الماركسى وحده يفسر كل حقيقة ويعلل كل ظاهرة فى الكون والحياة والمجتمع والسلوك الفردى . وليس هذا هو المجال المناسب لشرح التحفظات التى أخذها على المذهب الماركسى معظم المفكرين غير المتعصبين . وتبيانهم لما وقع فيه غلاته من أخطاء وما اندفعوا إليه من مبالغات وما ارتكبوه من تعصب ضيقوا به الفكر وأضروا الفن وآذوا المجتمع . ويكفى أن نلاحظ فى هذا الصدد ما حدث فى الفكر الماركسى نفسه من « ذوبان الجليد » الذى أعقب انتهاء العهد الستالينى البغيض ، وبدء رد الفعل على التعصب القديم والضيق القديم ، كما يتضح فى التحركات المتعددة التى ظهرت وأخذت تقوى وتشتد بين المفكرين الماركسيين فى أوروبا وفى الاتحاد السوفييتى نفسه . وهى تحركات نرجو لها الاستمرار والتوطد ونأمل فيها الخير الكثير الإنسانية البائسة التى عذبها التعصب الماركسى كما عذبها ما سبقه فى تاريخها الطويل من تعصبات دينية ومذهبية وأخلاقية وسياسية .

ولكن لماذا يرفض الماركسيون الغلاة علم النفس التحليلى ويخصونه بأقوى الكره والذم والإدانة ؟ هذا ما يشرحه الأستاذ مروه نفسه فى فصله الذى نناقشه . فإذا أنعمنا النظر فى هذا الشرح لم نجد السبب سبباً خبيثاً هداماً كما يعتقد أعداء الماركسية فى كل أفكارها ودعواتها ، بل وجدناه فى أساسه

نبيلا يصدر عن الحرص الصادق على خير الإنسانية والرغبة المخلصة في تقدمها ، مهما يكن رأينا في خطأه . فكما وجدنا الأستاذ الدكتور طه حسين يرفض علم النفس الحديث لاعتقاده أنه يخدش كرامة النفس الإنسانية ويجرح عزتها ويزرى بشرفها ، نجد هؤلاء الماركسيين يرفضونه لأنه في اعتقادهم يسلب الإنسان إرادته وقدرته على تغيير أحواله وترقية نفسه وتطوير مجتمعه . يقول الأستاذ مروه « صحيح أن العقاد والنويهي قد تخالفا في استنتاج نوع « العقدة النفسية » الصادرة عن « العقل الباطن » في أبي نواس . . . ولكن التخالف هذا بينهما جاء من ناحية الاجتهاد في التطبيق ليس غيره . فكلاهما على يقين من ابتلاء أبي نواس بشذوذ جنسي ؛ وكلاهما يرجع بهذا الشذوذ إلى دسيسة في « العقل الباطن » هي الحاكم المطلق المسيطر على تصرف الرجل وسلوكه الشخصي والنفسي والفني ؛ وكلاهما يقيم « للعقل الباطن » سلطاناً على الشخصية الإنسانية لا ينازعه سلطان . فلا العقل الواعي ، ولا الإرادة الإنسانية المدركة المختارة ، ولا مخزون الثقافات المكتسبة من تجارب الأفراد والمجتمعات وتقدم التاريخ وتطور الحضارات — لا شيء من هذه يملك القدرة على كبح جماح هذه « الدسيسة » الفرويدية العنيدة المتجبرة ، أو على التلطف بترويضها ، أو — بالأقل — التماس أدنى درجات الانسجام بينها وبين اعراف المجتمع الذي تعايشه ! » (ص ٢٤٧) .

ثم يوضح موقفه بقوله « أما الواقعية الجديدة ، ذات النظرية المادية في فهم قوانين الحياة والكون ، فإنها لا تنكر وجود ما يسمى بـ « العقل الباطن » ، وإنما تنكر وجود « عقل باطن » مستقل منعزل عن وعينا المدرك . أما هذا الذي تسميه الفرويدية بـ « العقل الباطن » فليس هو سوى جانب من العقل الواعي يتصل به وينفعل معه ويختزن ما يؤدي إليه من تجارب ومعارف ومشاهد وأحاسيس وأفكار ، فهو يتطور معه كلما تطور الإنسان ، ويغنى بغناه ، ويتسامى بتساميه مع تقدم الحضارات وإبداعات التاريخ ، حتى إذا احتاج كل منهما للآخر في توجيه سلوك الفرد الشخصي والاجتماعي ونشاطه

الفنى ، أنجده بما اكتسبه واختزنه من تجارب الحياة الخارجية الواقعية الموضوعية . » (ص ٢٥١) .

حقاً إن هذا النقد ينطبق على بعض الفرويديين الذين غالوا فى أفكار أستاذهم ، ولعل مغالاتهم هذه كانت فى جزء منها على الأقل رد فعلهم على ما قوبل به منهجهم من إنكار وسخرية أول ما ظهر ، وقد أشرت فى كتابى نفسه إلى بعض هذه المغالاة . لكن هذا النقد لا ينطبق على جوهر علم النفس التحليلى كما محصه النقاش . فليس صحيحاً أن سلطان العقل الباطن « لا ينازعه سلطان » ، بل إن موضوع هذا العلم هو النزاعات الكثيرة ، أو « الصراعات » كما يسميها هذا العلم ، التى تنشأ من محاولة العقل الواعى أن يقاوم الرغائب الدفينة التى يسعى العقل الباطن فى تغليبها على سلوك الفرد . وشخصية الفرد وسلوكه هما ميدان هذا التصارع . وليس صحيحاً أن علم النفس التحليلى يتخذ من هذا التصارع ذلك الموقف الانهزامى اليائس الذى يصوره الأستاذ مروه ، بل إن كل جهده العلاجى مصروف فى معاونة الشخص على حل عقده الباطنة وإلغاء صراعاته الخبيثة إذا لم يكن قد استطاع أن يحلها ويلغيها بنفسه . وعلم النفس التحليلى وإن قرر أننا جميعاً توجد فينا تلك العقد منذ صغرنا ، يقرر أننا نجاهدها حتى ننجح فى حلها أو تلافيها فلا تؤدى بنا إلى الاعتلالات البليغة ، ونصل إلى درجة من النضج النفسى واستواء الشخصية واعتدالها . أما الذين يبقى العقل الباطن متغلباً عليهم فهم الذين لم تستطع شخصياتهم أن تصل إلى النضج والاستواء ، لأسباب جسمانية فى تكوينهم ، أو نفسانية فى ظروف حياتهم المنزلية والأسرية ، أو اجتماعية فى أحوال مجتمعهم . وليس صحيحاً أن علم النفس التحليلى يناقض قضية التطور الحضارى والتقدم التاريخى ، فهو إنما يصف رواسب الماضى وبقايا الطفولة التى علينا أن نقاومها ونتغلب عليها لكى ننطلق مع التطور والتقدم والنضج ، ويقدم لنا العون فى هذه المقاومة والتغلب ، كما يصف القلائل الذين انقطعوا عن ركب التطور النفسى ، ويسعى فى حل عقدهم وإلغاء صراعاتهم .

وهذه دعاوى أريد الآن أن أشرحها ، ولأبدأ بالأخير منها . يعتقد الأستاذ مروه أن علم النفس التحليلي يناقض قوانين التطور في الحياة وفي الإنسان . ولكن التطور البيولوجي نفسه لا ينفي أن بعض أفراد النوع الحي قد يتخلفون أو يرتدون ، وهذا يحدث في بعض المواليد من البشر أنفسهم . أضف إلى هذا أن الفرد المتطور نفسه لا يصل إلى نهاية تطوره إلا بعد أن يمر مروراً سريعاً بمعظم المراحل التي قطعها النوع الذي ينتمي إليه . وقد شرحت هذه الحقيقة البيولوجية في كتابي « ثقافة الناقد الأدبي » (ص ١١١) إذ قلت ما يلي :

« هناك قانون في علم الأحياء يقضي على النوع الذي بلغ مرحلة عالية في التطور أن يعيد الفرد منه في حياته تاريخ النوع كله منذ نشأته ، وذلك بأن يمر الفرد في نموه من جنين إلى فرد تام النمو بمعظم الأطوار التي يمر بها النوع نفسه . ولكن هذه الأطوار التي قضى النوع فيها ملايين السنين يتطور من أحدها إلى الآخر يمر بها الفرد بسرعة في أيام أو في سنوات ، فهو يختزلها ، ولذلك يسمى هذا القانون « قانون الاختزال »(١) . فالنوع الإنساني مثلا انتقل منذ وجوده على ظهر الأرض من مرحلة كان يعيش فيها كالأسماك ، إلى مرحلة الحيوانات البرمائية ، إلى مرحلة الزواحف ، إلى مرحلة اللبونات ذوات الأربع وذوات الذيل ، إلى مرحلة الحيوانات العليا التي تنتصب على ساقين ويختفي ذيلها ، إلى المرحلة الإنسانية الكاملة . والجنس الإنساني بعد أربعة أسابيع من التلقيح يكون أشبه بالسمك ، فله فتحات خياشيم كالسمك ، وفيه صفات سمكية أخرى لاداعي لوصفها ، وله ذيل . وتظل هذه الفتحات الخيشومية وهذا الذيل حتى يبلغ ستة أسابيع ، ولا يبلغ الشكل الإنساني إلا بعد الأسبوع الثامن » .

ولا يزال جسم الإنسان حتى يومنا هذا يحمل في داخله آثار ذلك الماضي السحيق التي يعرفها دارسو علم التشريح . وإن كانت في معظم الناس عاطلة

---

(١) Law of recapitulation

لا عمل لها . لكن بعض الأفراد كما قلت يولدون وفيهم تلك البقايا ظاهرة عاملة[1] ، حتى تعالج بعمليات جراحية . ونظير ذلك القانون البيولوجي يرى علماء التحليل النفسي تحققه فى تطورنا النفسانى ، وبعضنا يتوقف فى نموه النفسانى عند مرحلة ما ، وهؤلاء هم الذين يبحثهم علم النفس التحليلى ويحال علاجهم بالتحليل النفسي ، فوجودهم لا ينفى التطور النفسى الذى يمر به معظمنا . فإذا كان هذا العلم يقرر أن كلا منا يبدأ بعدد مختزن من العقد البدائية فهذا لا يجعله مناقضاً لقضية التطور التاريخى والتقدم الحضارى . فإنه يقرر أن أغلب الناس يصيرون إلى حلها والتخلص منها ، ولا يبقى مكتوياً بنارها إلا القلة من الشواذ ، وهذا معنى تسميتهم شواذ وتسمية عللهم شذوذاً . ومنهم كان أبو نواس . وهذا ما قلته وكررت الإشارة إليه فى مواطن كثيرة من كتابى ، حين تحدثت عن نضج الشخصية وعدم نضجها ، وعن الناس العاديين والناس غير العاديين ، وعن حل رابطة الأم فى معظم الناس وعدم حلها فى بعضهم وهم لحسن حظ الإنسانية قلة . قلت مثلا فى صفحة ٦٥ « كلنا يمر بهذه الأطوار الثلاثة ، ومعنى هذا أن بكل منا قدراً طبيعياً من حب ذاته ، ومن حب نفس الجنس ، ولكن معظمنا يتطورون إلى المرحلة الأخيرة (وهى التى يحب فيها الفرد فرداً من الجنس الآخر) ، ونحن نختلف فى سرعة الانتقال من مرحلة إلى أخرى ، فبعضنا يطيل الوقوف بهذه المرحلة أو تلك ، وبعضنا يمر بها سريعاً ، ولكن أغلبنا على أى حال ينتهى إلى الطور الأخير فيصير رجلا « عاديا » أو امرأة « عادية » . ولكن أفراداً منا سيئى الحظ يقفون بأحد الطورين السابقين فلا ينتقلون منه إلى ما يليه ، فيظلون طول حياتهم لا يجدون لذة جنسية إلا بتعشق أجسامهم ، أو بمواصلة أفراد من نفس جنسهم » .

وفى صفحتى ٦٨ و ٦٩ عددت أمثلة للأحوال التى لا يستطيع فيها الفرد أن يفصم رابطة الأم ، فـ « يعجز من التخلص من هذه العلاقة والاستواء على قدميه والاستقلال بشخصيته واستكمال رجولته » . وواضح من هذا

---

(١) Atavism

الكلام أنى لا أدعى أن هذا عجز يصيب الناس كلهم . وقد قلت بصريح العبارة فى صفحة ٨٧ ، حين حاولت أن أعلل انتشار حب الغلمان فى عصر أبى نواس « كيف نعلل هذه الموجة الطاغية ؟ لا نستطيع أن ندعى أن كل هذا العدد من الناس قد أصيب بالالتواء الجسمانى الذى ينتج الشذوذ ، فهذا الاضطراب الباثولوجى لا يحدث إلا لأفراد قليلين ، ولا نستطيع أن نتلمس فى نشأة كل منهم نظير ما استكشفناه فى طفولة أبى نواس من ظروف تربوية خاصة ، فإن هذا يكون مصادفة بعيدة عن التصديق . ولكننا نعثر على التعليل الصحيح إذا تذكرنا ما يقوله العلماء عن الانحلال الخلقى الذى يطرأ على كثير من الحضارات ، وإذا تذكرنا ما يقولونه عن الارتباط بين الحاسة الفنية والحاسة الجنسية » .

وأشرت فى صفحة ٩٦ إلى « الحب الجنسى الطبيعى الذى يحققه الرجال العاديو التكوين مع النساء » . وما أكثر ما شرحت نفسية أبى نواس بأنها نفسية توقفت فى نموها ولم تصل إلى مرحلة النضج التى يتم فيها اعتدالها وتوازنها . انظر مثلا صفحات ١٣٧ و ١٥٠ و ١٥٥ و ١٥٦ و ١٥٧ . وغيرها كثير . وانظر أخيراً تقريرى الصريح فى صفحة ١٤٣ أن معظمنا يستطيع التغلب على عقدة الأم « لحسن حظ الإنسانية » .

أريد أن أقف هنا لأسأل الأستاذ مروه هل ينفى أن بعض الأفراد يصابون فعلا بتوقف فى نموهم النفسانى ، فيظل أحدهم يتلذذ بجسمه ، أو يظل يلتمس لذته فى فرد من نفس جنسه ؟ هو ينفى أن أبا نواس كان من هؤلاء ، لكن دعنا من أبى نواس الآن ، هل ينفى أن أفراداً أحياء يعيشون بيننا يصابون بهذا الشذوذ ؟ فإن نفى الشذوذ النفسى فهل ينفى أيضاً الشذوذ البيولوجى الذى يولد عليه بعض المواليد والذى أعطيت اسمه العلمى فى الهامش السابق ؟ . أما إن سلم بالشذوذ البيولوجى فلم ينفى نظيره النفسانى ؟ وكيف يعلل الأفراد الذين يسلكون فى الإرضاء الجنسى مسالك شاذة ؟ هل يكفى حقاً أن يعللوا بالأسباب الاجتماعية وحدها ؟ ولماذا يقترن هذا الشذوذ فى بعضهم بالخصائص الجسمانية التى تميز أفراد الجنس الآخر ،

فيكون الرجل منهم أشبه بالنساء فى خصائص جسمانية معينة ، وتكون المرأة أشبه بالرجال ؟ .

إن قدرة التعصب المذهبي على تجاهل الحقائق الواقعة لهى قدرة جد عجيبة . لكن دعنا نستمر فى نقاشنا لنسأل : ما موقف علم النفس التحليلى من تلك القلة الشاذة السيئة الحظ التى توقفت عن النمو الجسمى أو النفسى وتخلفت عن ركب التطور البيولوجى أو السيكولوجى ؟ هل يتركها تخضع لسلطان العقل الباطن « الذى لا ينازعه سلطان » ؟ هل يدعها فريسة لتلك « الدسيسة » لتكتوى بنارها وتتمزق بصراعاتها دون أن يحاول ترويضها والتماس الانسجام بينها وبين أعراف المجتمع الذى تعانيه ؟ بل هو لا يحاول ترويضها فحسب ، وإنما يحاول حلها وإلغاءها إلغاء نهائياً . ذلك أنه يعتقد أنها إنما تظل على فعلها الخبيث ما دامت مخبوءة مكبوتة ينكر العقل الظاهر وجودها ، ويعتقد أن إخراجها من مخابئها المظلمة إلى ضوء التحليل النفسى هو الذى يطهرها ويبرئها ، والعلاج النفسانى التحليلى قائم كله على هذا الاعتقاد ، وكل محاولته منصبة فى توصيل العقد والصراعات الخبيثة إلى العقل الواعى حتى يعيها ويدركها فتبدأ مرحلة النقاهة ثم الشفاء . ويكفى هنا أن أشير إلى ألوف الحالات التى تفيض بها مدونات المحللين النفسانيين والتى نجحوا فيها فى إبراء النفوس السقيمة وتصحيح النفوس الملتوية وإتاحة السلامة والاستواء والنضج لها . ومن قبل هذا العلم لم تكن الإنسانية تستطيع مداواة أفرادها المصابين بالاعتلالات النفسانية البليغة ، كانت تتركهم لمصيرهم الشرير كما رأينا المصير الفظيع الذى انتهى إليه أبو نواس . هذا إن لم تقس عليهم بالإدانة وتخضعهم لصنوف التعذيب بالسياط اللاذعة والآلات الخانقة والنار الكاوية ، أو تودعهم فى غيابات السجون مكبلين طول حياتهم بالسلاسل والأغلال ، أو ترسلهم إلى الإعدام شنقاً أو صلباً أو حرقاً . لاعتقادها أنهم مجرمون مذنبون تقع عليهم جريرة عللهم ، أو اعتقادها أنهم أنجاس قد ركبتهم العفاريت الشريرة والشياطين الملعونة . وإلى عهد قريب جداً — فى سنى الحرب العالمية الأولى — كان الجندى الأوروبى أو الأمريكى

الذى يصاب بداء نفسانى يمنعه من مواصلة القتال يتهم بالتمارض وما يستدعى التمارض من الجبن أو ضعف الوطنية أو الخيانة العامدة ، فيلقى به فى الحبس الانفرادى يعانى أهواله ، إن لم يعدم رمياً بالرصاص ، ولقد كان بدء التصديق والقبول الذى لقيه علم النفس التحليلى هو النجاح الباهر الذى حققه فى علاج كثيرين من هؤلاء الجنود وإعادتهم إلى ميادين القتال وقد برئوا من عللهم وتخلصوا من عقدهم . ومن يومها استمر توطده وثبتت دعائمه على الرغم من كل المعارضات والعداوات .

فهل أنقذ الإنسانية من هذا الماضى الأسود المفعم بالجهل والظلم والقسوة والوحشية إلا قيام علم النفس الحديث وإعلانه أن هؤلاء المساكين ليس عليهم ذنب فيما ابتلوا به ، وأنهم إنما يعانون عقداً باطنة وصراعات دفينة لا يدركونها إدراكاً واعياً ، وأن علاجهم لا يكون بذلك التعذيب والعقاب بل يكون باستخراج دفائنهم وإرغامهم على مواجهة غرائزهم المكبوتة وعقدهم المخبوءة ؟ وهل يستحق هذا العلم ما لا يزال يوجهه إليه غلاة الماركسيين من توجس وعداء ؟ وهل يستحق رجاله ما يؤسفنا جد الأسف أن نجد الأستاذ مروه يصبه عليهم من الاتهام الفظيع ، مكرراً ما كانوا يرمون به فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن ، وما لا يتهمهم به الآن إلا أشد الماركسيين إسرافاً فى الضيق والتعصب ؟

فلينظر القارئ فى الصفحات ٢٤٩ — ٢٥١ من كتاب الأستاذ حسين مروه ، ليجده يتهم أولئك العلماء بما هو « أشبه بالتضليل يقع فيه المثقفون وهم ينظرون إلى قوانين الحياة من واقعها البورجوازى المتفسخ » . ليس هذا فحسب ، بل يمضى فيقول : « إنهم يرون مظاهر الحب عند تلك الفئات المنحلة ، ولكنهم لا يجرؤون ، أو لا يريدون ، أن يعترفوا بالمصدر الحقيقى للانحلال الشائع فى العلاقات الإنسانية والاجتماعية بين الفئات المعاصرة التى تطفو على سطح المجتمع ، فيرجعونها إلى بدائية كامنة مندسة فى « العقل الباطن » غير متأثرة بتطورات التاريخ ، معتمدين الرأى بأن هذا العقل الباطن « لا يصل إليه وعينا المدرك » . على أن بعض الفرويديين يذهبون فى

تفسيراتهم هذه غير عامدين ، وغير واعين القصد الذى يرمى إليه أمثال فرويدمن محاولة ستر الانحلال المصابة به أوساط معينة من المجتمعات البرجوازية « العليا » العائشة من جهد الآخرين » .

هوكما ترى يتهم فرويد نفسه ، ويتهم « أمثاله » بالقصد العامد الخبيث لخدمة البورجوازية المنحلة وستر انحلالها وتغطية ابتزازها لجهد الطبقات الكادحة ، ويتهم سائر علماء التحليل النفسى ومن قبلوا جوهر مذهبهم من المفكرين بالوقوع فى تضليل أولئك البورجوازيين المتفسخين . المسألة كلها ببساطة هى مؤامرة إقطاعية رأسمالية استعمارية يروجها بعض الخبثاء عن عمد ويقع فيها بعض المخدوعين عن غفلة ويجاريها بعض الجبناء عن جبن ونفاق .

وهذه كلها ليست سوى الاكليشيهات المحفوظة المكرورة التى كان يرددها الماركسيون فى تجريح كل من يختلفون معه ، والتى لا يستعملها الآن منهم إلا أشدهم غلواً وضيقاً وتعصباً(١) ، يحزننا جداً أن نرى الأستاذ مروه يرددها فى الستينات من هذا القرن ، فيأبى إلا أن يخلط بها نقده الهادئ فى سائر هذا الفصل . فهل يجدى شيئاً أن نلفت نظره إلى أن فرويد وأتباعه ليس لهم ذنب فيما يصاب به الجسم الإنسانى فى بعض الأفراد من التخلف والانتكاس ، وفيما تصاب به النفس البشرية فى بعض الأفراد من نظير هذا التخلف والانتكاس ، وفيما يوجد فينا جميعاً من العقد البدائية التى نظل نصارعها حتى نحلها ، والتى يعجز بعضنا عن حلها ، وأن فرويد وأتباعه لا يدعون النفس البشرية تقاسى نتائج ما يصيبها ولا يتخذون ذلك الموقف الانهزامى اليائس الذى نسبه إليهم ، بل يحاولون جهدهم ، بمناهجهم الخاصة ، صحيحة كانت أو خاطئة ، أن يعالجوا تلك النتائج ، وأنهم ينجحون فعلا فى كثير من الحالات المسجلة ؟ .

لكن غلاة الماركسيين لا يرون علاجاً للإنسانية بمعالجة الحالات الفردية فيها . ولا يرون علاجاً إلا علاجهم الخاص بتغيير أوضاع المجتمع المادية كلها . لأنهم لا يؤمنون بالفردية وينكرون « الذات » إنكاراً كاملا ،

---

(١) انظر هامش صفحة ١٩٥ .

وهذا هو السبب الحقيقى لمعاداتهم للتحليل النفسى . وهنا أيضاً لا نقابل إنكارهم بإنكار نقيض ، فإننا لنسلم بالضرورة العظمى لتغيير المجتمع وتغيير أوضاعه المادية ، ومنا من يسعى إلى هذا التغيير بوسائله وإن لم تطابق الوسائل الماركسية ، ومنا من هم فى سبيل هذا التغيير يجاهدون ويضحون ويحتملون الاضطهاد من الاستعمار وأعوانه من الإقطاعيين والرأسماليين والرجعيين بما لا يقل عن ما يفعله الماركسيون . لكننا نرى من الإسراف الذميم أن يصرفنا هذا عن محاولة إصلاح الفرد أخلاقياً ونفسانياً . ونرى أن هذا الموقف المعادى لعلم النفس التحليلى . وإن صدر كما سلمنا عن رغبة نبيلة مخلصة فى تقدم الإنسانية ، لا يؤدى إلا إلى القسوة الفظيعة على أولئك التعساء ممن يعانون الاختلالات النفسية ويحتاجون إلى العلاج النفسى . وهكذا نشهد كيف ينتهى التعصب الفكرى والضيق المذهبى إلى ما لم يقصده أصحابه من غلظة القلب وعدم المبالاة ببؤس البؤساء واعتلال المعتلين من الأفراد السيئى الحظ . ترى هل يدرك الأستاذ مروه مدى الجحيم الذى يعيش فيه هؤلاء إذا تركوا لمخاوفهم واضطراباتهم وعقدهم وصراعاتهم ؟ .

إن من أشد ما نفر المفكرين غير المتعصبين من الماركسية الغالية محاولتها أن تهدم الفردية الإنسانية ، وأن تحول البشر إلى نسخ مكررة تؤثر فيهم الظروف المادية بنفس النوع من التأثير ونفس القدر من التأثير ، فكأنهم نسخ العدد الواحد من الجريدة تصدر من نفس القوالب المصفوفة ، أو كأنهم ملايين السلع المصنعة تقذفها نفس الآلة الصانعة ، لا فرق بين نسخة ونسخة أو بين سلعة وسلعة ، بل يكفى فى « تغييرها » جميعاً « تغيير » قوالب المطبعة أو تغيير تركيب الآلة .

إن تحسين حال الإنسان لا يكون بإنكار الحقائق الواقعة مهما تكن أليمة ، وإيماننا بقدرة الإنسان على تغيير أحواله يجب ألا يعمينا عن العقبات الجسام التى لا بد لنا من مواجهتها ومصارعتها قبل أن نستطيع هذا التغيير ، بل يجب ألا يغفلنا عن أن هذه القدرة نفسها محدودة بحدود لا نستطيع — أو لم نستطع حتى الآن — تجاوزها . وهذا هو الخطأ البليغ الذى وقع فيه أتباع المذهب العقلانى فى إبان شططهم وجموحهم فى القرن التاسع عشر ،

إلى أن ردتهم الحقائق إلى رشادهم[١] . وهذا أيضاً هو الخطأ الفاحش الذى تردى فيه ليسنكو وأتباعه فى الاتحاد السوفييتى حين ادعوا أن تغيير ظروف البيئة يغير الجينات الوراثية ، وأن الصفات المكتسبة يمكن أن تتحول إلى خصائص وراثية[٢] ، وارتكبوا لتقرير رأيهم شناعات من تكذيب الحقائق وإفساد التجارب واضطهاد العلماء الذين خالفوهم فى رأيهم الخاطئ . لكن خرافة ليسنكو قد هزمت وزالت فى الاتحاد السوفييتى نفسه . وإسراف العقلانيين قد اتضح الآن وأقلع عنه معظم المفكرين الغربيين . وخطأ الماركسية الغالية فى محاربة الذاتية الفردية قد اتضح لكثيرين من الماركسيين أنفسهم ، فهم فى هذه الأيام يعيدون النظر فى أصول مذهبهم ونصوصه التى عدوها مقدسة ليستكشفوا أنها لا تحتم إلغاء الذاتية الفردية ، بل ليجدوا فى بعضها إقراراً بهذه الذاتية . بل هم يراجعون التفكير فى أساس مذهبهم نفسه ، وهو تأثير العوامل المادية ، ليستكشفوا أن من الممكن تخليصه من الغلو فى تقدير هذا التأثير ، والمبالغة فى ماديته الحرفية ، حتى يسمحوا لعوامل أخرى بالفعل والتفاعل ، وهم يقولون الآن إن ماركس نفسه لم يقع فى ذلك الغلو ، وأنه سلم بتأثير العوامل الأخرى ، أو كما قال هو : «أنا لست ماركسيا» وهم يتحرجون الآن على أى حال من المبادرة إلى اتهام مخالفيهم بأمثال تلك التهم البشعة . إلا أن كل هذه التغييرات والتحركات لم تصل بعد فيما يبدو إلى أكثر كتابنا الماركسيين ، فلنأمل أنها ستصل إليهم — فى يوم غير بعيــد . . .

أما وقد ناقشنا ما قاله الأستاذ حسين مروه فى شرح موقفه من علم النفس الحديث — وهو بإقراره موقف مذهبى — ورأيه فيمن يمارسونه من العلماء ومن يتأثرون به من المفكرين ، فلنأت الآن إلى الملاحظات المعينة التى يدلى بها فى نقد كتابى نفسه . وهو يريد أن يكشف بها ما فى كلامى « من اعتباطية

---

(١) انظر عرضنا لهذا الموضوع فى كتاب « ثقافة الناقد الأدبى » ص ٣٠١ و ٣٠٢

(٢) انظر شرحنا لرأى ليسنكو فى نفس الكتاب ، ص ١٨٨ — ١٩٣ ، وأضف إلى هذا الشرح — الذى كتبناه فى سنة ١٩٤٩ — أن رأى ليسنكو قد تم الآن إثبات خطأه .

الافتراض والتهافت المنطقي من جهة ، ومناقضته — من جهة أخرى — لواقع الفني في غزل أبي نواس بالأنثى ، بل شعر الحب الأنثوى ، كالذى قاله في جنان ، ومناقضته للواقع السلوكي أيضاً باعترا ف المؤلف نفسه بعد ، بالنسبة لعلاقته بالمرأة » . فيبدأ بأن يسأل (ص ٢٤٢ — ٢٤٤) كيف يمكن التسليم الجازم بأن أبا نواس خص الغلمان بحب صادق حار وأن شعره في النساء بارد كاذب ، وأنه أحس النفرة والاشمئزاز من جميع النساء والكراهية لهن ، وقد ثبت من سيرته ومن شعره أنه أحب بعض النساء حباً صادقاً ، كما كان حبه لجنان باعترا ف المؤلف نفسه ، وكيف ينسجم ذلك الحكم القاطع من المؤلف مع حكم آخر له بشأن قول أبي نواس :

وذات خـــد مـورّد فضّـــية المتجـــرّد

— الأبيات ، فقد قال المؤلف فيها « وهذه أغنية في امتداح الجمال الأنثوى تعلو بالنزعة الجسدية في تأمل فني رفيع إلخ . . . (انظر كتابي ص ٨٤) . وقال المؤلف أيضاً إن حب أبي نواس لجنان قد حمله على أن يحج بيت الله الحرام حجته المشهورة ، وما أن استتب به المقام في البقعة الطاهرة حتى غلبته نوبة صادقة من الصلاح والتدين ، وأن هذه النوبة الوقتية كانت أثراً من حبه المتطهر .

وهذه أسئلة يحتوى كتابي نفسه على جوابها كلها جميعاً ، لأنها أسئلة مشروعة لا بد أن تتبادر إلى ذهن القارئ فعليّ أن أتوقعها وأحاول الإجابة عليها . لكن الأستاذ مروه لا يعرض لإجابتي عليها . فإن كانت إجابتي لم تقنعه فقد كان عليه أن يناقشها ويدلل على عدم إقناعها ، لا أن يعطي فروضي وادعاءاتي دون أن يعطي أدلتي واستشهاداتي . لكنه يريد بأسئلته هذه أن يشكك في حقيقة شذوذ أبي نواس وتفضيله الغلمان على النساء . وهذا مرة أخرى مثل لقدرة المذهبية الضيقة على إنكار الحقائق المسجلة أو إهمالها . فشذوذ أبي نواس وحبه للمذكر أمر تواترت أخباره واستفاضت شهرته ، حتى صار اسم أبي نواس علماً على هذا النوع من الحب في الأدب العربي . ليس معنى هذا أن هذه الشهرة في حد ذاتها برهان كاف ، فقد

تكون أسطورة كما كانت قصص الحب العذرى فى أغلبها أسطورة . إذن اللازم هو تمحيص هذه الأخبار لتحقيق درجتها من الصحة أو الزيف . والأستاذ مروه لا يقوم بأى محاولة لتفنيد هذه الأخبار عن شذوذ أبى نواس والتدليل على نحلها وكذبها ، بل هو يقبل الأخبار عن علاقاته بالنساء ويهمل الأخبار عن علاقاته بالغلمان ويغض النظر عنها لأنها لا توافق مذهبه فى فهم الناس والمجتمع .

أما عن سؤاله الأول : كيف يمكن التسليم الجازم والحكم القاطع بأن غزل أبى نواس فى النساء بارد كاذب وغزله فى الغلمان صادق حار ، فإن ذلك لا يمكن فيه الجزم والقطع بطبيعة الحال . وأنا لم أدع فى كتابى أنه أمر يمكن فيه الإثبات الحازم القاطع ، وبرغم أنى أعتقد أنه واضح لكل ذى ذوق أدبى سليم ، فإنى لم أعتمد على هذا فى التدليل على قضيتى ، لعلمى بأن الذوق الأدبى يختلف فيه ويصعب فيه الإقناع . وإليك الآن هذه السطور من صفحة ٦٠ ، لعل فيها البرهان الكافى على أنى توقعت تلك الأسئلة وقدمت إجابتى عليها :

« قد يقول القارئ : ولكن أبا نواس تغزل بالنساء أيضاً ، وله فيهن شعر ليس بالقليل ، وتروى فى أخباره حوادث عديدة عن تعشقه لهن ، وهذا صحيح ، ولا يكفى فى الرد عليه أن يقال إن شعره فى النساء بارد كاذب وإن شعره فى الغلمان ملتهب صادق ، فإن هذا الاحتجاج الفنى المحض مما يصعب فيه الاقتناع . » .

كيف دللت على قضيتى إذن ؟ مضيت (ص ٦٠ — ٦٤) فأشرت إلى الأشعار التى نجد فيها أبا نواس يعلن تفضيله الغلمان على النساء تفضيلا صريحاً قاطعاً . وذكرت أن سيرته تثبت أنه وإن كان استطاع أحياناً التلذذ بالمرأة فإن تلذذه الأغلب كان بالغلمان . حتى إنهم يروون أنه رفض الزواج . ثم بدأت أروى الأخبار والأشعار المؤيدة لادعائى . فرويت قصة ابن منظور عن إرغام أهله له على الزواج ، حتى زوجوه جارية جميلة من أهل بيته ، فلما دخل بها أعرض عنها (وهذا بالمناسبة هو نفس ما يحدث من الشذاذ إذا أرغموا على الزواج ظنا من أهلهم أن فيه شفاءهم ، كما تشهد

وقائع مسجلة لهم) ، وخرج إلى غلمان كانوا يأتونه ، فجمعهم وألبسهم الأزر المعصفرة وخلا بهم يومه ، فلما أمسى (أى جاءت المناسبة الثانية التى عليه فيها أن يواجه العروس) طلقها ، وقال الأبيات التى أولها :

صاحبة القرقر لا تشغبى   تحمّلى طالقة واذهبى

والتى يختمها بهذا البيت المخيف :

لا أدخل الجحر يدى طائعاً   أخشى من الحية والعقرب

فليعد القارئ النظر فيها وفيما تحتويه من نفور قوى واضح من صلة الأنثى . وقال أيضاً فى نفس المعنى الأبيات التى أولها :

وعاذلة تلوم على اصطفائى   غلاماً واضحاً مثل المهاة

فليعد القارىء النظر فيها هى الأخرى . ثم رويت عن ابن منظور قصة أخرى فى نفس الموضوع ، يقول أبو نواس فيها أبياتاً أولها :

أقول لها لما أتتنى تدلنى   على امرأة موصوفة بجمال

ويختمها ابن منظور بقوله : « فقال أهله : والله لا أفلح أبداً ، ويئسوا منه » . ورويت أيضاً عن ابن منظور الأبيات التى أولها :

من كان تعجبه الأنثى ويعجبها   من الرجال فإنى شفّنى الذكر

والبيتين اللذين أولهما :

أنا امرؤ أبغض النعاج وقد   يعجبنى من نتاجها الحمل

والأبيات التى أولها :

طمعت فىّ قحبة   رب راج مخيّب

ثم رويت قصة أخرى يداعب فيها أبو نواس جارية ويعابثها ، ويختمها ابن منظور بقوله : « ولا ينكر ذلك عليه أحد لما كان معه من العبث بالناس والمجون ولأنه لم يكن يعتد بالنساء . » ووضعت تحت هذه الجملة خطاً .

وفى صفحتى ٨١ — ٨٢ أعدت النظر فى الأبيات الماضية وأضفت إليها أشعاراً أخرى وأريت ما فيها من اشمئزاز قوى ورعب مريع من مواجهة الاتصال بالأنثى . فماذا يرى الأستاذ مروه فى هذه الأخبار والأشعار ؟

هل يرى أنها منحولة كاذبة ؟ فإن كان يرى هذا فلم لم يقل هذا ويحاول تفنيدها ؟ وإن كان يقبل صحتها فكيف يفسرها ؟ وكيف يفسر ما فيها من إعلان الكراهية للنساء والخوف من مواجهتهن ؟ أم تراه يرى أنها غير ذات دلالة البتة ؟

بعد هذا نظرت فى الأخبار التى تروى عن علاقاته بالنساء ، فأبرزت حقيقة مهمة : وهى أن أغلب من أعجب بهن من النساء كن من الجوارى الغلاميات ، وهؤلاء كن فى تكوينهن أشبه بالغلمان ، وكن كذلك يتشبهن بالغلمان فى زيهن وفى قص شعرهن وفى عدم تحليهن بالحلى . ومن الواضح أنه فى اتصاله بهن كان يعاملهن معاملة الذكور ، وقد صرح هو بهذا فى شعره ، وقد كان هذا مصير جارية أسماء . فإذا رجع الأستاذ مروه الآن إلى تلك القصة وما يروى فيها من شعر فى أبى هفان وابن منظور وجد هذه الجملة « وولت فإذا أحسن مؤخراً ، فانصرفنا وفى قلبه عليها كمد قاتل » . ورأى فى شعر أبى نواس كيف حاول معها الاتصال العادى لما أبصر من حسن وجهها ، رغم أنه كما يقول « وما حب الكواعب من أمرى » ، وكيف أخفقت محاولته ، وكيف يصور رعبه فى أربعة أبيات يشبه فيها نفسه بمن غرق فى البحر وفى البئر ، ويختمها بقوله :

فيا ليت ألاّ أركب البحر غازياً حياتى ولا سافرت إلا على ظهر

وأضيف الآن إلى ما قلت شاهداً آخر هو بيت أبى نواس فى وصف جارية :

من كف ذات حر فى زى ذى ذكر لها محبّان لوطىّ وزنّاء

كما أضيف إشارة إلى قصة فى أبى هفان (ص ٤٠) يقول فيها أحد أصحاب أبى نواس له « ويحك قد انتكست وصرت تتعشق النساء أيضاً ؟ » وخبرا آخر (ص ١٠٦) يقول فيه صاحب له « تترك مثل هؤلاء اللواتى يرغب فيهن وترغب فى الغلمان ؟ » وقصة أخرى (ص ١١٣ — ١١٤) واضح فيها تفضيله للغلمان . أفلا يعزز هذا كله قولى « نستخلص من هذا كله أن اتصال أبى نواس بالنساء لم يكن فى أغلبه من نوع الاتصال

العادى بين الذكر والأنثى » ؟ ثم أضفت إلى كل هذا تفسيرى لمحاولات اتصاله بالنساء بأنها محاولات للاتصال الطبيعى نتيجتها الغالبة هى الفشل والكره وزيادة المرارة (ص ٩٢) . وهذا مرة أخرى أمر معروف مسجل عن بعض الشواذ ، يحاولون بين الفينة والفينة تحقيق الوصلة الطبيعية مع النساء فلا ينجحون . فما موقف الأستاذ مروه من هذا كله ؟ واضح أنه أحد من عنيتهم فى كتابى حين قلت « اعتقدوا أن شذوذه هذا لا يزيد عن أن يكون صفة عارضة ليس لها أثر جوهرى فى تكوينه » (ص ٥٥) . لكن هل تستقيم هذه النظرة إلى شذوذ أبى نواس مع كل ما رويت من أخبار وأشعار وما سقت من حجج وشواهد ؟ أمن الممكن أن يظن أن كل اتصاله بالغلمان لم يكن إلا لهواً وتعابثاً غير صادر عن انحراف عميق ؟ ولم لم يناقش الأستاذ مروه تفسيرى لمحاولاته فى الاتصال بالنساء ؟ .

ثم عدت للتدليل على شذوذه (ص ٧٧ وما يليها) بنقل أوصاف معاصريه لتركيبه الجسمانى ، إذ « يصفون رقة بشرته ونعومة جسمه ودقة أطرافه ، ويصفون جمال وجهه ورشاقة حركاته ، ويصفون عموماً حسن بدنه ولطف قده . ويذكرون قصصاً شتى عن افتتان الناس بجماله فى حداثته . وقد يجوز لنا (لاحظ جيداً قولى « قد يجوز لنا » دون تأكيد جازم ») أن نرى فى كل هذا الوصف طبيعة أنثوية واضحة . وقد نستطيع (لاحظ « قد ») أن نعززه (نعززه فقط ، لا نثبته إثباتاً قاطعاً) بما يروى عن حداثته من قصص كثيرة تشهد بأن التواءه ظهر فى سن مبكرة ، ويبدو منها أنه أسلس قياده لمعظم من طلبوه بسهولة غريبة وبلا تمنع ، وأنه هو أيضاً افتتن بالغلمان الملاح فى هذه السن المبكرة . » وهنا أحلت القارئ إلى القصص التى تروى عن هذا الطور من حياته فى أخبار ابن منظور من الصفحة السابعة إلى الصفحة الثانية عشرة . ولى أن أنتظر من ناقد يعرض لنقد الكتاب أن يكلف نفسه عناء الرجوع إلى الصفحات التى أحلت إليها قارئ كتابى .

ثم أشرت أيضاً إلى قصة تروى فى الصفحة ٤٩ من ابن منظور تدل على مطاوعته فى حداثته ، وفى أولها هذه الجملة : « فإذا نحن بغلام من أحسن

الناس وجهاً وأحسنهم قداً وهو يتثنى » . ووضعت خطاً تحت الكلمتين « وهو يتثنى » وطلبت إلى القارىء أن يتأمل فيهما .

فماذا يرى ناقدى الفاضل الأستاذ حسين مروه فى هذه الأخبار ؟ أيظنها من نوع الأقاصيص الشعبية التى نسجت حول الشخصية الأسطورية « أبو النوّاس » ؟ ، وماذا يرى فى أوصاف أبى نواس الجسمية ، وعلام يظن أنها تدل ؟ وماذا يرى فى قول العلماء البيولوجيين عن اضطراب التركيب الجسمى لدى بعض الذكور حتى ليكونون فى تكوينهم قريبين من الجنس الأنثوى قرباً يقل ويزيد حتى يبلغ التساوى التام بين عناصر الذكورة وعناصر الأنوثة فى الخنثى ، وفيما يقولون عن نظير هذا الاضطراب فى بعض النساء ؟(١) ، أم تراه ينكر حقائق علوم الأحياء كما ينكر آراء علماء النفس المحدثين ؟ .

هل لى أن أكرر سؤالى : لماذا لم يعرض الأستاذ الفاضل لكل هذه الشواهد والاحتجاجات التى انفقت جهدى فى تقديمها وشرحها للتدليل على شذوذ أبى نواس ، ما دام يريد التشكيك فى هذا الشذوذ ؟ .

أما استشهاده علىّ بقصة أبى نواس مع جنان وما قلته فى حبه الصادق لها ، واعتقاده أن هذا يناقض ما قلت عن شذوذه ، فإنه للأسف الشديد لم يتم الاستشهاد ، فقد أعطيت فى الصفحات ٨٣ ــ ٨٥ تفسيراً لهذا الحب يجعله جزءاً من صميم قصة أبى نواس المحزنة كما أفهمها . ومنه يتضح أننى لم أقل ما قاله بعض القدماء والمحدثين من أن حبه لجنان كاذب متكلف لا يخرج عن التعابث والهزل ، بل اعتقدت بصدقه وجديته . وكان أسهل شيء أن أتخلص منه بأن أدعى كذبه وتكلفه لو كنت ممن يلجأون إلى هذه الوسيلة كلما قابلتهم ظاهرة تبدو مخالفة لرأيهم الذى يرتأون . وقد ختمت تفسيرى ذاك بقولى : « وخلاصة رأينا فى قصته مع جنان أنه نشد فى هذه الجارية الشريفة منقذه من فساده وبذل جهداً عنيفاً دام مدة غير قصيرة .

---

(١) شرحت هذا الاضطراب فى « ثقافة الناقد الأدبى » ص ١١٢ — ١١٦ ، ثم شرحت تأثير الغدد الصماء فى إحداثه وفى علاج بعض أحواله ص ١٢٣ — ١٢٨ .

ولكنه أخفق . وسبب إخفاقه أن انحرافه كان قد بلغ درجة لا صلاح له بعدها مهما يبذل من جهد ، ويروون أنها لما رضيت به بعد طول تمنع اشترطت عليه أن يتوب عن اللواط ، فرفض ، ولا بد أنه استكشف أنه كان يمنى نفسه بأمنية محتوم لها الإخفاق ، فلقد صار شذوذه أعسر من أن يقدر على تقويمه . ولما تجلى له فشله فى هذا الأمل الأخير ارتد إلى غيه كأعنف ما كان » .

فهل يصح بعد هذا التفسير أن يتهمنى الأستاذ مروه بأن ما قلت عن حبه لجنان مناقض لما قلت عن شذوذه ؟ قد يكون تفسيرى هذا خاطئاً ، لكن تزول عنى تهمة مناقضة نفسى على أى حال ، ويبقى على الأستاذ مروه أن يعطى تفسيرى وأن يتصدى لتبيين خطأه ، أما أن يستعمل اعترافى بصدق حب أبى نواس لجنان دون أن ينقل ويناقش تفسيرى له فهذا غير مقبول .

ثم يوجه الأستاذ مروه إلىّ سؤالا آخر ، فيقول (ص ٢٤٤ — ٢٤٥) : « ثم كيف يجتمع الحكم المطلق بشذوذه الجنسى وكراهيته للأنثى كراهية دخلت تكوينه النفسانى ، مع هذه العلاقة الثابتة عنده بين الخمر والأنثى ؟ من المفهوم أن تكون هذه العلاقة « تعويضاً » عن عجزه الجنسى تجاه المرأة ، إذا صحت حكاية العجز ، ولكن ليس من المفهوم أن يكون « التعويض » هنا مقابل النفرة والاشمئزاز من المرأة والكراهية لها . على أن ظاهرة تخيل الأنثى فى الخمر أو تخيل الخمرة أنثى ، وخلعه عليها صفات الأنوثة ، هى ظاهرة تصلح دليلا على عمق ارتباطه الوجدانى أو الجنسى بالأنثى ، أى على عكس ما يريد أن يثبته المؤلف من شذوذه الجنسى المطلق . ثم إن مجرد الحكم بأن ميله للغلمان كان تعويضاً عن الأنثى ، يناقض الحكم بكون الشذوذ الجنسى قائماً فى تكوينه النفسى ، ويدل على أصالة حب الأنثى عنـــده » .

الأستاذ مروه يرى إذن أننى وقعت فى تناقضين آخرين . فإن كان أبو نواس كما قلت ينفر من المرأة ويكره مواصلتها فلم يتخيل فى الخمر أنثى جميلة مشتهاة يحقق إرضاءه الجنسى معها ؟ وإن كان الشذوذ أصيلا فيه فإن

صلته بالغلمان كانت إذن تحقيقاً لهذا الشذوذ الأصيل ، لا تعويضاً عن عدم استطاعته تحقيق الصلة مع النساء .

والاعتراضان كلاهما وجيهان جداً ويستحقان الإجابة ، ولكن جوابى عليهما موجود أيضاً فى كتابى وهو يكون جزءاً جوهريا من فهمى لأبى نواس وتفسيرى لنفسيته . فقد قلت (ص ٩٢) إن أبا نواس لم يرض أبداً عن انحرافه ولم يجد فيه الكفاية وتمام الإرضاء ، فظل يتحسر فى صميمه على تلك اللذة الطبيعية التى صد عنها . لم يزل جزء من نفسيته يحن إلى الاتصال بالأنثى ، هذا الاتصال الذى يستمتع به الآخرون من الرجال المستقيمى الطبع ، وهذا الحنين يدفعه أحياناً إلى محاولة الاتصال بالنساء ، ولكن نتيجته الغالبة الفشل والكره وزيادة المرارة . وكانت محاولته العظمى مع جنان ، ولكنها هى أيضاً أخفقت . فهو يلتمس شيئاً آخر يوهم نفسه أنه أنثى ويتخذه بديلا ، بالمعنى الاصطلاحى الدقيق للاستبدال فى علم النفس الحديث . شيئا يضيفه إلى لذة الاتصال بالغلمان التى لم تكفه . فوجد هذا فى الخمر .

وهذا عين ما يحدث للمصابين بداء الاستبدال الجنسى(١) ، الذين ينفرون من مواصلة المرأة نفسها نفوراً شديداً ويرعبون من مواجهتها رعبا مريعا ، فيلجأون إلى أشياء مادية لا حياة فيها يمسكون بها فى أيديهم أو يضمونها إليهم فى مضاجعهم لكنهم يتخيلونها أنثى يقدرون عليها ويستطيعون الاتصال بها دون خوف ، فيصبون عليها شبقهم الذى لا يستطيعون صبه على المرأة الحقيقية . أم ترى الأستاذ مروه ينكر هنا أيضاً ما تحفل به مضابط الشرطة ومصحات الاستشفاء النفسى من حوادث هؤلاء المنحرفين ؟ .

قد كنت أفهم أن يسألنى الأستاذ مروه لم لم يكتف أبو نواس بالغلمان ما دام يحبهم كل هذا الحب ويجد فيهم كل تلك اللذة ، إذن أرد عليه بما يسجله علماء النفس من عدم رضى كثيرين من الشواذ عن شذوذهم برغم شدة تعلقهم به ، والتماسهم تنفيسات مختلفة لشهواتهم ، ومحاولتهم المتكررة

Sexual Fetishism (١)

مع المرأة نفسها . ومن هذا يتضح لماذا يتخيل أبو نواس الخمر أنثى يستطيع مواقعتها ، أو يرغم عليها ذكراً آخر يراقب مواقعته لها . وقد عدت إلى هذا الشرح فى صفحة ١٤٨ حيث قلت « فأبو نواس ما صار إلى الرضى عن شذوذه ولا قبله ولا اطمأن إليه » ، وجعلته السبب من وراء نوبات ندمه واستغفاره ومحاولته التوبة والصلاح . ثم كررت الإشارة فى صفحة ١٥٧ فقلت : « ولكنه لم يرضه هذا الانحراف كل إرضاء ولم يصر قط إلى القنوع به ، بل ظل فى صميمه ساخطا على التوائه متبرما به ، فوجد فى الخمر عوضا عن النساء . . . » .

مرة أخرى قد يكون تفسيرى خاطئاً ، لكن كان ينبغى على ناقدى أن يلتفت إليه وأن يحاول تفنيده ، وسواء أكان تفسيرى صحيحا أم كان خاطئا فأنا برىء فى الحالين من تهمة التناقض ، وإن كان لناقدى أن يقول إن تفسيرى خاطئ جملة وتفصيلا .

بعد هذا ينتقل الأستاذ مروه إلى سؤال آخر ، فيقول (ص ٢٤٥) : « كيف يحكم المؤلف ، حكما مطلقاً أيضاً ، على أبى نواس بالنظر إلى أمه بوصفها « خائنة » لبنوته ، وهو الذى يخاطب حبيبته بمثل هذا البيت :

لا تفجعى أمى بواحدها   لن تخلفى مثلى على أمى

إن هذا البيت أدل على عمق عاطفة البنوة وحب الأم فى نفسه ، وعلى شدة ارتباطه بها وحرارة إحساسه بهذا الارتباط ، أما أن هذا البيت يعزز الدعوى بأن الشاعر التمس فى حبيبته جنان « عوضاً عن المثل الأعلى الأنثوى الذى تحطم فى أمه » (ص ٨٤) ، فذلك حدس محضاً (؟) يقوم على التمحل البعيد عن صدق التحليل الفنى » .

أبدأ فى الإجابة على هذا السؤال بأن أقول : إن تفسيرى لأبى نواس برابطة الأم التى لم يستطع حلها لم يكن « حكماً مطلقاً » ، ولم يأت فى كتابى ما يدل على أنه حكم مطلق منى ، بل ينطبق عليه ما ينطبق على جميع التفسيرات النفسانية ، إنها « تفسيرات » ، أى شروح لحقائق ، وقد ترفضها دون أن تستطيع رفض الحقائق ، فيبقى عليك أن تحاول تفسيراً آخر ، كما أنك قد

ترفض تفسير داروين لحقائق التطور ولكنك لا تستطيع أن ترفض حقائق التطور نفسها ، فقد أثبتها داروين إثباتاً علمياً موضوعيا لم يدع من بعد سبيلاً لإنكارها . وقد قدم الأستاذ العقاد تفسيراً نفسانياً آخر لسلوك أبي نواس ونفسيته دون أن يرفض الظواهر النفسية التي استنبطتها على أبي نواس من من أخباره وأشعاره . وسنرى أن الأستاذ مروه نفسه حين يأتي في ختام فصله إلى تقديم تفسيره الخاص لأبي نواس لن ينكر كثيراً من هذه الظواهر التي سجلتها على شعره وعلى شخصيته ، بل سيعتمد عليها كثيراً ويأخذ منها كثيراً . وقد كلفت نفسي فيما أعتقد الحيطة الكافية في تقديم تفسيري هذا . فقلت حين قدمته في صفحة ٩٧ : « ولكنّ ما نظن أبا نواس في ظروفه الخاصة استطاع أن يحل هذه العقدة ، بل نعتقد أنه بقي طول حياته يحترق بهذه النار الآكلة . » تأمل في قولي « ما نظن » ، وفي قولي « نعتقد » ، فهل في هذا إدلاء بحكم مطلق ؟ ثم قلت في نفس الصفحة : « لعل استنباطنا هذا يزداد قوة إذا عرفنا إلخ . . . » تأمل في « لعل » هذه ، ولاحظ أنني لا أدعي أن استنباطي يصل إلى اليقين الثابت ، بل قلت « يزداد قوة » . وأكثر من هذا أنني نبهت القارئ في هامش صفحة ٩٦ إلى أن أساس علم النفس الحديث نفسه ، وهو فرض وجود جزء باطن من العقل لا يصل إليه وعينا المدرك ، هو فرض (تأمل جيداً في استعمالي « فرض » مرتين) يستحيل إثباته مادياً ، وأقصى ما يعززه (لاحظ « يعززه ») أنه يقدم تفسيراً وجيهاً كافياً لكثير من الظواهر النفسانية الغريبة التي كانت تحيرنا من قبل . أضف إلى هذا قولي في صفحة ٩٣ : « وتعليلنا هذا بالتعويض هو بطبيعته استنباط نفساني لا تمكن القطع فيه بالدليل وأقصى ما يدعى له الوجاهة وكفاية التفسير » . فلا أظن أن للأستاذ مروه الحق بعد هذا كله في أن يسمى تفسيري هذا « حكماً مطلقاً » . بل كنت أرجو منه أن ينبه قراءه إلى الحيطة التي أخذتها في تقديمه . ثم أضف الآن إلى هذا كله اهتمامي بأن أنبه القارئ إلى أن هذه الرابطة لم يتنبه أبو نواس نفسه إلى وجودها فيه ولم تصل إلى وعيه المدرك . فنبهت القارئ (ص ٩٨) إلى أن أبا نواس لم يكن يدرك السر الكامن وراء سلوكه ووراء أبياته . وقلت : « ولو سمع شرحنا

لكذبه واستنكره ، ولو سمع ادعاءنا أنه أصيب برابطة الأم وعجز عن حبها طول حياته لبلغ غضبه وثورته ما يبلغانه من أى شخص إذا نبه إلى هذه الحقيقة . فلعله قد قضى حياته كلها دون أن يفكر فى أمه بهذا انتزع تفكيراً واعياً ، بل دون أن يسخط عليها سخطاً ظاهراً . . . » .

أما استشهاد الأستاذ مروه بالبيت « لا تفجعى أمى بواحدها » ، واعتقاده أنه يناقض ما قلت عن شعور أبى نواس بأن أمه « خانته » ، وقوله إنه أدل على عمق عاطفة البنوة وحب الأم فى نفسه ، وعلى شدة ارتباطه بها وحرارة إحساسه بهذا الارتباط ، فلأنبه أولا إلى أن هذا كان « شعوراً كامناً » فيه ، لم يصل إلى وعيه المدرك ، كما يتضح من السطور التى اقتبستها للتو ، ولهذا وضعت كلمة « خانته » بين قوسين حين استعملتها فى صفحة ٩٧ . وكل ما أحس به أبو نواس إحساساً واعياً هو الحزن والغضب والغيرة من زواج أمه برجل آخر بعد وفاة أبيه ، أعنى الغيرة العادية لحرمانه رعايتها إياه ، لا الغيرة الجنسية لأن رجلا آخر يتصل بها ، فهذه الغيرة تبقى كامنة فى النفس ، وهذا واضح من قولى : « والسبب أن أمه « خانته » وهجرته إلى رجل آخر قدمت له جسدها يستمتع به ، وهى ذكرى كلما استثيرت فى فى عقله الباطن هاجت من غيرته وأسعرت نارها ». تأمل قولى « فى عقله الباطن . » وأعد النظر فى قولى فى السطور الماضية « بل دون أن يسخط عليها سخطاً ظاهراً » .

وأما قول الأستاذ مروه أن هذا البيت أدل على عمق عاطفة البنوة وحب الأم فى نفسه وشدة ارتباطه بها وحرارة إحساسه بهذا الارتباط ، فهو قول من العجيب أن يوجهه إلىّ وأن يظن أنه ينقض دعواى ، فإن هذا عين ما أدعى ، لأن شعوره بالغضب والحزن والغيرة ليس صادراً عن عدم حبه لأمه ، بل هو صادر بالضبط عن كونه ابناً قوى الحب لأمه شديد الارتباط بها حار الإحساس بهذا الارتباط . أوليس هذا هو أساس « رابطة الأم » التى لا يستطيع الشواذ فصمها ؟ ولو لم يكن أبو نواس يحب أمه حباً عميقاً ويرتبط بها ارتباطاً شديداً ويحس بحرارة هذا الارتباط لما أهمه أن تغادره

وتتزوج من رجل آخر بعد وفاة أبيه . وكم من الرجال تتزوج أمهاتهم بغير آبائهم فلا يثير هذا فيهم ما أثاره فى هاملت ، إن كنا من يقبلون التفسير الفرويدى لهاملت . فأين موضع الاستشهاد علىّ فى هذا كله ؟

نأتى الآن إلى اعتقاد الأستاذ مروة أن تفسيرى لهذا البيت :

لا تفجعى أمى بواحدها لن تخلفى مثلى على أمى

هو حدس محض يقوم على التمحل البعيد عن صدق التحليل الفنى .

فنلاحظ أولا أننى لم أقل أن هذا البيت يعزز دعواى كما يروى عنى الأستاذ مروه ، بل قلت إنه « قد يعزز » دعواى ، و « قد » هذه لم يكن ينبغى للأستاذ الناقد أن يسقطها . أما أن تفسيرى للبيت « بعيد » فهذا ما أبادر إلى التسليم به ، ولكن هكذا كل التفسيرات النفسانية ، لا بد أن تكون بعيدة ، لأنها تسبر فى النفس أغواراً بعيدة . والمعول فى هذا هو : هل ابتعدت هذه التفسيرات إلى حد الانفصام عن واقع تجارب الإنسانية وما يعانى الناس من مشكلات حقيقية فى حياتهم ؟

وأما أن هذا البعد يحق اعتباره « تمحلا » ، ومن البعد الذى يبتعد عن « صدق التحليل الفنى » ، فهذا يعود بنا إلى المسألة الأساسية التى تناولناها فى هذه المناقشة وفيما تقدمها من مناقشات ، والأمر فيها موكول إلى اقتناع القارئ أو عدم اقتناعه بجواز التحليل النفسى وفائدته فى حالات معينة فى الدراسة الأدبية .

أضف إلى هذا أن الأستاذ مروه لم يشر إلى الأبيات الأخرى التى سقتها فى موضوع رابطة الأم ، وأهملها جميعاً ، ومنها قول أبى نواس :

وانظر إذا هى قابلتك تهيؤاً نظر اليتيم إلى يد الأم

والأبيات الثلاثة العظيمة الحرارة التى يجعل فيها العنب أماً ترضعه بدرها وتلحفه بظلها والهجير يلتهب ، ثم يقول :

فقمت أحبو إلى الرضاع كما تحامل الطفل مسه السغب

فهل يراها مجرد تشبيهات ؟ وهل يكفى هذا لتعليل حرارتها اللافحة

وتهدجها الناشج الذى يؤديه بحر المنسرح ؟ ولماذا لجأ أبو نواس إلى مثل هذه التشبيهات ؟ هل يخلو هذا كله من كل مغزى فليس فيه سوى صنعة التشـــبيه ؟

ثم يأتى الأستاذ مروه إلى نقده الثالث والأخير للكتاب ، فيقول (ص ٢٤٥ — ٢٤٦) : « لقد أفاض الدكتور النويهى فى الكلام عن شيوع الشذوذ الجنسى فى بيئة أبى نواس وعصره ، ثم شيوعه فى بيئات حضرية عديدة فى التاريخ ، وقد ذكر أسباباً اجتماعية معقولة لانتشار الانحلال حتى فى بيئات معينة ، وكان من الصحيح أن يعلل شذوذ أبى نواس بالعامل الاجتماعى ، دون أن يتكلف كل ذلك الجهد والتمحل من أجل أن يجعل الغلبة فى شذوذه الجنسى للعامل الباثولوجى والعامل النفسانى الخاص ثم يتكلف أكثر ذلك الجهد من أجل أن يقيم هذا العامل الأخير على قاعدة من « العقل الباطن » و « عقدة الأم » . فلماذا فعل المؤلف ذلك ؟ إنها قضية « علم النفس الحديث » أولا ، وقضية إخضاع الدراسة الأدبية للتحليل النفسانى الفرويدى وفقاً « لأهم » قواعد هذا « العلم » ثانياً » .

أحب أولا أن أشكر الأستاذ الكريم شكراً صادقاً لقوله إننى أفضت فى الكلام عن تلك الظاهرة ، وإننى ذكرت لها أسباباً اجتماعية معقولة . وأضيف أننى نبهت القارئ فى صفحة ٦٨ إلى أن الاضطراب الطبيعى (الصادر عن شذوذ جسمانى) لا يسبب إلا حالات قليلة من الشذوذ الجنسى ، وأن معظم الشاذين لا يصدر شذوذهم عن التواء جسمانى لا يمكن علاجه أو يعسر ، بل يصدر عن أسباب نفسانية أو اجتماعية يستطاع إصلاحها ويمكن تلافيها . كما أننى (ص ٧٨) قد تحرجت تحرجاً شديداً من أن ألجأ فى تفسير شذوذ أبى نواس إلى أسباب جسمانية ، برغم كل الشواهد التى قد تعزز قولنا لو رجحنا هذا التعليل ، لأنها ليس فيها قوة الدليل القاطع الملزم بالاقتناع ، وجميعها لا تزيد عن قرائن وجيهة . ثم قلت إن أبا نواس ليس بين أيدينا حتى ندفع به إلى عالم باثولوجى أو طبيب ليفحص أجهزته ، وإن الذى لا شك فيه على أى حال هو أننا نستطيع أن نجد فى ظروف نشأته

ونوع تربيته وأحوال عصره تعليلا كافياً لشذوذه . فالأستاذ مروه لم يكن دقيقاً حين قال إننى جعلت العامل الباثولوجى أحد العوامل التى غلبت فى تسبيب شذوذه الجنسى ، دعك من قوله إننى فى سبيل ذلك تكلفت الجهد والتمحل . أضف إلى هذا أننى قلت (ص ٨٦) إن ظروف مجتمعه هى التى حولت عزوفه النفسانى سريعاً إلى شذوذ جنسى مستديم . ولست أدرى كيف أطالب بأكثر من هذا من الاحتياطات .

لكن يبقى أثر عامل الأحداث الشخصية والظروف المنزلية فى تكوين شخصيته الفردية الخاصة ، ولا شك أننى جعلت الغلبة فى تسبيب شذوذه لهذا العامل ، لذلك رجحت أن العامل النفسانى هو الذى سبب شذوذه بدءاً ، وإن كانت العوامل الاجتماعية هى كما قلت التى « حولت » عزوفه النفسانى إلى شذوذ جنسى مستديم . وحتى هنا قلت إن عقدته النفسانية هى « أرجح الأسباب » (انظر ص ٨٥) ولم أقل إنها السبب القاطع . والمسألة ، بعد كل هذه الاحتياطات ، ترجع إلى استطاعتنا أو عدم استطاعتنا أن نفسر شخصيات الناس وسلوكهم بالعوامل الاجتماعية وحدها ، صارفين النظر عن ذواتهم وعن ظروفهم الخاصة التى أثرت فى تكوين شخصيتهم الفردية . ولست من الذين يستطيعون ذلك ، أما الأستاذ مروه فإنه لا يكتفى بكل الاحتياطات التى قدمتها ، بل يصر طبقاً لمذهبه الفكرى على أن يرفض أى أسباب لأى حقيقة أو ظاهرة سوى الأسباب الاجتماعية . ولا أظننى بعد كل ما تقدم محتاجاً إلى مناقشة هذا الموقف الماركسى المتطرف ، ففيما تقدم ما قد يكفى القارئ لتكوين رأيه الخاص فى الموضوع الذى نحن بصدده . أما دعوى الأستاذ مروه فى جملته الأخيرة عن موقفى من علم النفس الحديث ومن إخضاع الدراسة الأدبية للتحليل الفرويدى فقد سبقت مناقشتها .

وأخيراً ، بعد استيفاء نقده لى ، يأتى الأستاذ مروه (ص ٢٥١ وما يليها) إلى تقديم تفسيره لشخصية أبى نواس ، وغنى عن الذكر أنه تفسير يقوم على العوامل الاجتماعية وحدها . وأنا أتركه لحكم القارئ هل يكفى فى تعليل كل مظاهر شخصية أبى نواس وكل مناحى سلوكه ومميزات شعره ، مكتفيا بأن أنبه إلى أننى لم أغفل العوامل الاجتماعية ولم أحاول الانتقاص

من أهميتها ، بل على العكس بذلت جهدى فى توضيحها على أتمها وأقواها ، ولعلى قدمت فى هذا المجال حقائق وعرضت آراء لم أجد باحثاً لنشك نحصر قد استوفاها . ولعل من حقى أن أشير إلى أن الأستاذ مروه ، فى تفسيره هذا لشخصية أبى نواس ، يعتمد من ناحية على أشياء قلتها فى دراستى لأحوال مجتمعه ، ومن ناحية أخرى على أشياء قلتها فى استجلاء خصائصه النفسية من شعره . مثل حديثه عن تناقضات مجتمعه وشيوع الرياء والنفاق فيه ؛ وعن تحديه متناقضات الناس تحدياً « صارخا » ، وعن السبب الحقيقى فى رواج شعره فى عصره ، ومن العجيب أنه هنا يسمى شرحى لهذا السبب « اعترافاً » ، منى ، وهو جزء أساسى من شرحى لنفسيته ، لكنه بعد أن يسميه اعترافاً يجوّز لنفسه أن يستخدمه كاملا فى تكوين تفسيره . ومثل حديثه المتكرر عن معالجة أبى نواس لمشكلته بالهروب ، وعما كان فيه من التناقض ، وتحديده الأخير لسلوكه بالانهزامية . وأشياء أخرى سأذكرها بعـــد قليل .

والعجيب فى هذا كله أن الأستاذ مروه يأتى بتقريرات عن عمق مشكلة أبى نواس دون أن ينتبه إلى أن هذا « العمق » يصعب تفسيره بمجرد العوامل الاجتماعية . فهذه العوامل كانت تنطبق على معاصريه كما انطبقت عليه ، فلم لم تصل فى أحدهم إلى ما بلغته فى أبى نواس ؟ أم يريد الأستاذ مروه أن يدعى أن كل رجل كان يعيش فى بيئة أبى نواس وعصره كان مثله فى سلوكه ؟ فهو يقول (ص ٢٥٢) :

« ولا شك أن الرجل كان يعانى مشكلة عميقة الأثر فى سلوكه وسيرته وشعره معاً ، ولكن مشكلته لم تكن ذاتية فردية خالصة . » ولكن هل قلت أنا إنها كانت مشكلة ذاتية فردية « خالصة » ؟ بل قلت إن العاملين الفردى والاجتماعى قد تعاونا فى تكوينها ، وقلت إنهما فى أبى نواس قد « تساويا وتعادلا تعادلا تاما » (انظر هامش ص ١٦٨) . وهل عدم كونها مشكلة ذاتية فردية خالصة يجعلها مشكلة اجتماعية خالصة ؟ ألا يتوقف تأثير العوامل الاجتماعية على مدى حساسية الشخص واستعداده لتقبلها وكيفية تأثره بها

ودرجة هذا التأثر ؟ أولا نرى نفس العوامل الاجتماعية تنتج فى فردين مختلفين تأثيرين مختلفين فى النوع ومختلفين فى الدرجة ؟

وقد سمعناه يقول فى صفحة ٢٤٤ « إن ظاهرة تخيل الأنثى فى الخمر أو تخيل الخمر أنثى ، وخلعه عليها صفات الأنوثة ، هى ظاهرة تصلح دليلا على عمق ارتباطه الوجدانى أو الجنسى بالأنثى » . أليس كتابى هو الذى استنبط هذه الظاهرة وسجلها ؟ لكن تأمل الآن فى قوله « عمق ارتباطه » .

وهو يقول فى صفحة ٢٥٨ : « ونحن نشعر فى قرارة هذه الأشعار الخمرية والغزلية « النواسية » أن الرجل كان واقعاً تحت وطأة شعور خفى غامض ثقيل ، شعور يكمن فيه القلق والألم ، وإن كان ظاهره السطحى يصوره لنا بادى المرح والمسرة والشغف بلذاذاته التى يمارسها بدأب واستمرار » . أليس هذا هو عين تفسيرى لتهالكه العصبى على الملذات واندفاعه الهسترى فى طلبها ؟ أعد النظر فى الصفحات ١٤٢ — ١٤٦ و ١٤٨ — ١٥٨ حيث أعلل اندفاعه وشعوره بالاشمئزاز من النفس والشعور بالذنب والتهرب من حقائق الحياة والفرار من الذكريات المؤلمة ومحاولة تجاهل الحقائق المحـــزنة .

لكن أعد النظر فى هذه الجملة للأستاذ مروه لتجد عجبا : تجد الأستاذ مروه يتحدث عن « شعور خفى غامض » ، وعن « قلق كامن » ، وعن « قرارة وظاهر سطحى » ، كما تحدث فى جملة سابقة عن « عمق الارتباط » . ثم أضف إليهما جملة أخرى فى صفحة ٢٦٠ « من هنا يصح القول بأن إصراره المتكرر على المجاهرة بشرب الخمرة ، وعلى إعلان إسمها دون إخفائه ، وعلى تحدى لائميه بشربها جهاراً واستمراراً ، لم يكن سوى تعبير عن ذلك الشعور الكامن فى أعماقه . » ودعك الآن من أن هذه الجملة هى الأخرى مأخوذة بظواهرها الثلاث أخذاً كاملا من دراستى لأبى نواس وشعره . ولكن قف لتسمع الأستاذ مروه يقول إن أبا نواس كان فيه « شعور كامن فى أعماقه » ! .

ما المعنى الممكن لتعبير « كامن فى الأعماق » إن لم يكن معناه أنه لم يصل

إلى الوعى الظاهر ؟ وما معنى المقابلة بين « قرارة وظاهر سطحى » ؟ وكيف يكون الشعور « خفياً غامضاً » إن لم يكن خفياً غامضاً على صاحبه نفسه ؟ وكيف يكون القلق « كامناً » إن لم يكن صاحبه غير مدرك لسببه الحقيقى ؟ .

فلم يرفض الأستاذ حسين مروه بعد هذا كله فى تفسير أبى نواس بعينه مذهب التحليل النفسى الذى يتحدث عن كوامن النفس الإنسانية وظواهرها ؟

لكنه الضيق المذهبى يغفل النظر عن رؤية الحقائق ، ويجنح بهوى النفس إلى تفسير واحد دون غيره ، ويحجز العقل عن أن يسير مع التفكير حتى المسيرة وينتهى إلى خاتمته المنطقية .

* * *

أما بعد ، فكم نتمنى لأصدقائنا الماركسيين من مثقفى العرب ، الذين لا نشك فى شرفهم ونبل مقصدهم ، وإخلاص رغبتهم فى تحرير أمتنا العربية فى كل شأن من شئون المادة والفكر ، والسياسة والمجتمع ، كم نتمنى لهم أن يخففوا من غلوائهم المذهبية التى ورثوها من عهد الطغيان الستالينى ، وأن يتفتحوا لما بدأ يطرأ على الفكر الماركسى نفسه من الرحابة والسماح ، فيتركوا اعتقادهم الجازم أنهم قد استأثروا بالحق فى كل موضوع ومسألة ، ويسلموا بأن المذاهب الفكرية الأخرى ربما تكون فيها جوانب من الحق ، ويكفوا عن اعتبار مذهبهم كما لو كان ديناً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وعقيدة غير قابلة لتعديل أو إضافة ، صالحة بحذافيرها لكل زمان وكل مكان[1] .

---

(١) يستطيع القارئ العربى أن يدرك بعض الأسباب التى حملت المفكرين المحدثين على إعادة النظر فى الماركسية ، من مقالة قيمة عنوانها « فى ما يتعدى الماركسية » كتبها المفكر والسياسى اللبنانى المعروف كمال جنبلاط ، فى عدد مايو (إيار) ١٩٦٧ من مجلة « الآداب » البيروتية . وفيها يذكر من ناحية بعض الأخطاء التى وقع فيها ماركس نفسه ، وبعض نقائص التفسير الذى قدمه ، كما كشفها العلم الحديث فى ازدهاره وتطوره ، وكشفها التفكير المتصل والنقد المتعمق . ويذكر من ناحية أخرى بعض التطرفات التى انساق إليها الماركسيون السابقون من تعصب وجمود ، وكيف يحاول الماركسيون الجدد تصحيحها والتحرر منها ، وكيف تغيرت نظرتنا فى المادة نفسها ودورها فى الكون . ويقول : —

٦ — المذهب الجمالى ولغة الشعر

رأينا فيما مر من نقاش نقاداً اعتقدوا أننى أسرفت فيما استخرجته من دلالات من شعر أبى نواس ، وأن تفسيرى لشعره حدس محض يقوم على التمحل البعيد عن صدق التحليل الفنى . فلنأت الآن إلى ناقد يعتقد أننى لم أبعد فى تفسيرى بعداً كافياً ، لأنى ما زلت أربط بين شعر أبى نواس وبين شخصيته ، وبينه وبين أحوال عصره ، وهو يعتقد أن لغة الشعر تحمل رموزاً تجريدية تامة الاستقلال عن شخصية صاحبها ، تامة الانفصال عن حياته وظروفه وأحوال بيئته وعصره .

هذا هو الناقد العلامة الدكتور مصطفى ناصف ، الأستاذ بكلية الآداب بجامعة عين شمس ، الذى ألف كتاباً عنوانه « دراسة الأدب العربى » نشرته الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٦٦ . يدعو فيه إلى إدخال المذهب الاستاطيقى (أو الجمالى) فى دراسة تراثنا الأدبى ، ويخص من هذا المذهب أشد أجنحته غلواً ورفضاً للتصالح مع المذاهب النقدية الأخرى ومع الأجنحة الأخرى فى نفس المذهب الجمالى .

وقد ناقشت كتابه نقاشاً مفصلا فى القسم الثانى من كتابى « وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصام الجمالى » ، ولا يعنينا منه هنا إلا المواطن التى يعرض فيها لدراستى هذه . لكن أبدأ بإعطاء تلخيص لكتاب الدكتور ناصف ، حتى يتضح الموقف الخاص الذى ينقد منه تفسيرى لشعر أبى نواس .

= « فالماركسية إذن منطلق ومنظار ، وليست وصولا وغاية ، وهى مرحلة من مراحل التفكير البشرى ونهج للعقل والعمل ، وليست هى النظرية المطلقة التفسيرية الأخيرة للوجود . وإن نحن ، فى التزامنا المتعامى عن كل ذلك وفى عصبيتنا السياسية الجاهلة ، جعلنا منها حقيقة أخيرة مطلقة ، فإننا نكون واقعاً وفعلا نناقض مبدأ النظرية الماركسية النسبية ذاتها ، وفوق ذلك لا نعود نماشى التطور فى مسيرته الإبداعية ، والتطور خلاق أبداً من خلال جميع الصور والتحولات التى يبرزها . »

هذا ومازال القراء يذكرون المحاضرات التى ألقاها المفكران الماركسيان غارودى ورودنسون فى مصر فى أوائل هذا العام ، وحملا فيها على تعصب الماركسية التقليدية وضيقها ، ودعوا إلى عدد من التعديلات فى مواقفها الشائعة ، وكان لما قالا صدى غير قليل فى متعدد صحفنا ومجلاتنا .

يقوم المذهب الجمالى ، كما شرحت فى كتابى المذكور ، على اعتقادين أساسيين : اعتقاد أن الفن له وجوده المستقل المعزول عن كل شىء خارجه ، فينبغى ألا يحكم عليه بأى مقاييس خارجية ، بل بمقاييس « فنية » صرف (وهو ما يسمى نظرية الفن للفن وحده) ، واعتقاد أن « الجمال » له وجود جوهرى قائم بذاته مستقل عن الماصدقات التى يتحقق فيها تحققاً جزئيا . لذلك قال برادلى ، أحد زعماء هذا المذهب ، إن « طبيعة الشعر ليست أن يكون الشعر جزءاً من العالم الحقيقى ولا أن يكون نسخة منه — بالمعنى المعتاد لهذه الكلمة — بل هى أن يكون عالماً قائماً بذاته ، مستقلا ، حاكما لنفسه بنفسه . » وقال كلايف بل ، وهو قطب آخر من أقطاب الجماليين « لكى نقدر عملا فنياً لا نحتاج إلى أن نستمد أى شىء من الحياة ولا نحتاج إلى أى معرفة بأفكارها ومشاغلها ، ولا أى خبرة بعواطفها » .

استناداً على هذا المذهب ، وانتماء إلى أشد أجنحته غلواً ، يعتقد الدكتور مصطفى ناصف أن وظيفة الأدب هى تحقيق قيم استاطيقية مجردة معزولة عزلا تاماً عن جميع القيم الأخرى . ولكى ندرك هذه القيم يجب أن نقصر نظرنا على العمل الأدبى نفسه معزولا عن كل شىء آخر ، فنعزله عن تأثيره العاطفى فى قارئه ، ونعزله عن صاحبه نفسه ، ونعزله عن ظروفه الاجتماعية وأحواله المادية والحيوية ، ونعزله عن مدلول الصدق الشائع فى النقد الأدبى .

لكى نحقق ذلك العزل التام يجب أن نبدأ بإفراغ العمل الأدبى من أى قيمة عاطفية ، ونفصل بين تأثيره فينا وقيمته الفنية فى ذاته ، فليست وظيفة الفن اكتساب المشاعر الدقيقة ، وليس عمل الشاعر أن يعبر عما وجدنا ، ونخطئ إذا ظننا أن ميزته هى أنه يجد العبارة التى أعوزتنا للتعبير عما مر بنا من انفعالات ، وليس من مهمته أن يشعرنا إذا قرأنا قصيدته أنه يعبر عما يخيل إلينا أننا شعرنا بما يشبهه من قبل . ليس من عمله إذن أن يزيد من قدرة فهمنا للتجارب الإنسانية الحقيقية . هو لا يحاول أن يذكرنا بحوادثنا الشخصية ، فجودة العمل الفنى لا علاقة لها بما نشعر من الرضا العاطفى حين نقرأه . يجب إذن أن نفصل بين موقع الشعر من عواطفنا ووجداننا وبين تقديرنا للشعر نفسه .

والخطوة الثانية هى أن نعزل العمل الأدبى عن الأديب المنتج نفسه ، فالشعر ليس مرآة لأحاسيس صاحبه ، لذلك لا يهمنا أن نسأل ما إذا كانت عاطفة الشاعر مخلصة أو متكلفة ، ولا يهمنا أن نعرف هل كان الشاعر قوى الشعور أو ضعيفه ، ولا فائدة من أن نحاول أن نعرف ما فى نفوس الناس ، فلنعزل الشعر إذن عن حياة صاحبه بكل أحداثها وتجاربها وصراعاتها ورغباتها وأغراضها ، فنحن لا يهمنا فى شيء ماذا كان غرض الشاعر من شعره ، ولا يهمنا أن نعرف علاقاته بالآخرين ، بل ننظر فى شعره وحده معزولا عن كل شيء يتعلق بصاحبه من حيث صفاته الجسيمة أو الخلقية أو سيرته الشخصية أو حالته العاطفية أو تكوينه النفسى .

والخطوة الثالثة هى أن نعزل العمل الأدبى عن ظروفه الاجتماعية المحيطة به ، وأن نحرر النص من سياقه الاجتماعى ، لأن فحوى العمل الأدبى ليست مستوردة من الخارج ولا يمكن أن تشرح فى حدود أشياء سابقة . حقا إن العمل الأدبى قد تدخله عناصر من الخارج ، لكن الشاعر يتمثلها ويحيلها إلى شيء مختلف تماماً فى إنتاجه ، إذن لا يفيدنا أن ننظر فى طبيعتها الحقيقية قبل هذا التمثل والإحالة .

بعد أن يتم لنا عزل العمل الأدبى عن جميع هذه العناصر والحقائق ، إذ ذاك ، لا قبله ، نستطيع أن ننظر فيه لنستجلى قيمته الجمالية الحقة . فالقيم الاستاطيقية وحدها هى التى يجدر استعمالها فى فهم العمل الأدبى وتقديره ، والبصيرة الاستاطيقية وحدها هى التى تؤدى إلى توضيحه ، لأن له حياته وروحه العامة التى لا تأتيه من الخارج . لكن ماذا نجد فيه بعد كل هذا العزل وحين نتبصره التبصر الجمالى الخالص ؟ نجد فيه مجرد نشاط لغوى استاطيقى ، يحقق رموزاً غامضة إلى معان روحية بعيدة ، وكلما ازدادت الرموز غموضاً والمعانى بعداً كان العمل الأدبى أكبر جودة . لأن هذه الرموز والمعانى ليست لها صلة بأصولها المادية أو الحيوية ، وليست لها علاقة بالتجارب الحقيقية التى مرت بالشاعر . بل هى رموز إلى إدراك غيبى سحرى أسطورى خارق امتلك الشاعر حين أنتج شعره . فاذا كان الشاعر يصف

فى الظاهر ناقة أو فرساً أو ثوراً أو أطلالا أو ما أشبه ، فهذه الأشياء فى الحقيقة لا تعنيه . بل جميعها رموز إلى ذلك العالم الغيبى وتلك القوى الأسطورية .

والنتيجة النهائية التى نصل إليها فى الفصلين الأخيرين هى أن الصدق فى الأدب لا يهمنا بشىء . لا يهمنا هل صدق الشاعر فى التعبير عن عواطفه ، وهل صدق فى وصف تجاربه ، وهل صدق فى تصوير بيئته وظروفه وعلاقاته ، وهل صدق فى تصوير حقيقة الانفعالات الإنسانية ومشكلات الحياة التى يحياها البشر . نحن لا نقرأ القصيدة من أجل أن نبحث عن التجارب الحقيقية للشاعر أو لإخوانه فى الجنس البشرى . بل ننظر فيها على أنها مجرد نشاط لغوى لإدراك الشاعر لذلك العالم السحرى الأسطورى الخارق . هذا هو كل ما فى الأدب وهذه كل وظيفته ورسالته .

تلك خلاصة سريعة للرحلة المخيفة التى يسوقنا الدكتور مصطفى ناصف إليها فى كتابه القصير المزدحم . ولن يعنينا منها هنا إلا المواقف التى يقف فيها الأستاذ الناقد على دراستى هذه لأبى نواس . وهو لا يرفض تفسيرى لشعر أبى نواس بسبب رفضه لعلم النفس التحليلى ، أو إنكاره لما فعل فرويد ، فإنه ليكتب فى كتابه تقديراً سخيفاً لفرويد وإقراراً بأثره فى النقد الأدبى ، ويقول إنه لم يعد فى وسع أحد أن يتجاهل كشوف هذا الرائد العظيم فى مجال المعنى . ويلخص هذه الكشوف فى أن فرويد قد نبهنا إلى أن معنى اللغة لا يقتصر على المعانى القريبة والأفكار الواعية ، بل هناك أبعاد من المعنى تتصف بالإغماض والتعمية وتتخذ رموزاً محرفة عن معانيها الظاهرة . وسنرى بعد قليل ما نوع المعانى والرموز التى يريد أن يستخدم كشوف فرويد فى الوصول إليها .

وهو لا ينفى شذوذ أبى نواس كما نفاه آخرون ، فإنه ليسلم به ، ويسلم أيضاً بأن فى وسعنا ، إذا أردنا دراسة أبى نواس الإنسان ، أن نلتمس فى شعره الأدلة على هذا الشذوذ . لكنه يرى أن هذا لا يهمنا البتة ولا يفيدنا أى فائدة فى الدراسة الفنية لشعر أبى نواس ، فمن الممكن فى نظره أن يفهم

شعر ابى نواس فهماً حسناً دون عناية بشذوذ صاحبه ، ولا بد فى الدراسة الفنية له من أن نهمل هذا الشذوذ وننساه ، طبقاً لمذهبه فى عزل الإنتاج الفنى عن الإنسان الذى أنتجه .

بل هو لا يرفض عقدة أوديب ، فإنه ليقر بها ويقبلها فى تفسير شخصية هاملت مثلا ، ويرد على من ينكرونها قائلا « وقد أرانا التحليل النفسى بما لا يدع مجالا للشك المنابع اللاواعية للمواقف الروحية ، كذلك يقلل من أهمية الأفكار الواعية من حيث هى مصدر مباشر » . وكل ما يضيفه فى هذا الصدد هو أن القراء الذين يتذوقون هاملت قد يكونون هم أيضاً واقعين تحت تأثير دوافع لا يدركونها إدراكاً كاملا .

لماذا إذن يرفض الأستاذ الناقد تفسيرى لشعر أبى نواس ، بعد هذا القبول لعلم النفس التحليلى ، ولفضل فرويد على العلم والفكر والنقد الأدبى ، ولعقدة أوديب بنوع خاص ؟ حين ننعم النظر فيما يقوله عن فرويد وكشوفه ، نستكشف أنه لا يعنيه من فرويد إلا شىء واحد ، هو استعمال اللغة الباطنية للرموز فى التعبير عن حقيقة مخاوف النفس وآمالها ، « بكل ما فى الرمز من تعمية وتحريف وما له من أبعاد » . وهو يريد أن ينقل فكرة الرمز من مجالها الذى استكشفه فرويد إلى مجال أكبر بعداً ، مجال ينعزل انعزالا كاملا عن صاحب الرمز نفسه ، لذلك لا يرى فى الرموز إلا أشد المعانى تعمية وتحريفاً وبعداً ، وبعد أن بدأ بذلك الثناء على فرويد ، يمضى فيرفض رفضاً مطلقاً دلالة العمل الأدبى على نفسية صاحبه ، ولا يرى فيه إلا معانى أسطورية عامة شديدة العموم تامة الانفصام عن حياة صاحبها وظروف زمانه ومكانه ومشكلاته .

الدكتور ناصف لا يعنيه من فرويد إلا نظرية الرمز ، والقول بالرموز وتفسيرها يحتل مكاناً عظيماً من كتابه . لكن فرويد لم يصل إلى المعانى البعيدة للرموز بإهمال حياة أصحابها وحقيقة مشكلاتهم ، بل بدراسة هذه دراسة مستوفية عميقة ، ثم النفاذ منها إلى ما وراءها . وحتى حين ينفذ منها هو لا ينساها أبداً ، بل يظل مهتماً بدلالتها على الشخصية الفردية لصاحبها . ومؤلفات

فرويد تحتوى على عشرات الدراسات الدقيقة المفصلة لشعر مرضه . ومن تأمله العميق لهذه التفاصيل الحيوية يصل إلى ما يصل إليه من الرمز . أما الدكتور ناصف فيريدنا أن نفهم الرمز فهماً يعزله عزلا تاماً عن حقيقة سيرة صاحبه ومشكلاته وتفاصيل حياته ومكونات نفسيته الفردية . فهو يقف أمام أبيات أبى نواس :

قطربّل مربعى ولى بقــرى الـ ـــكرخ مصيف وأمى العنب

ترضــعنى درّها وتلحفــنى بظلّهـــا والهجـــير يلتهب

فقمت أحبــو إلى الرضاع كما تحـــامل الطفل مسّـــه السغب

فيعرض لتفسيرى الذى يرى فيها دلالة على أن الخمر قدمت لأبى نواس تعويضاً عن أمه التى حرم حنانها فى وقت مبكر من طفولته حينما تزوجت غير أبيه . وينقل قولى ان هذا « وصف دقيق لحاجته إلى حنان الأم ورعايتها . تأمل فى هذا الطفل الضعيف يتحامل على نفسه ، ويجر جسمه المضرور ، ويدب بجهد إلى أمه يلتمس ثديها ليشبع جوعه ، وينشد صدرها الواسع الرحيم يستظل به من قسوة الطبيعة حوله » .

لكنه لا يرضى عن هذا التفسير ، ويعتقد أنه اكتفاء بالمضمون النثرى أو العقلى للشعر . ولماذا لا يرضى عنه ؟ لأنه « على هذا التفسير يصبح الشعر مرآة لأحاسيس أبى نواس . » ولماذا ينكر الأستاذ الناقد على شعر أبى نواس أن يكون مرآة لأحاسيسه ؟ ولأحاسيس من يريد أن يكون الشعر مرآة إن لم يكن لأحاسيس صاحبه ؟ لكنه يريد بالطبع أن يفرغ الشعر من كل دلالة على أحاسيس شخصية لأحد كائناً من كان حتى صاحب الشـــعر نفسه .

الأستاذ الناقد لا يريد أن ينظر فى هذه الأبيات نظرة تربطها بنفسية صاحبها ، لأنه يعتقد أن هذه النظرة تكون اكتفاء بالمضمون النثرى أو العقلى للشعر . وهو يريد أن ينظر إليها نظرة جمالية خالصة ، وأن يبصرها بما يسميه تبصرا جمالياً ، قائلا « فالتبصر الجمالى يتجه نحو الموضوع ، وهذا التعويض يتجه بنا إلى داخل نفس أبى نواس المليئة بالحرمان » . وبهذه

الحملة يتم كشف القناع عن حقيقة موقفه من التحليل النفسانى والاستعانة به فى النقد الأدبى . فإلام ينتهى به هذا ، « التبصر الجمالى » ؟ ينتهى به إلى أن يقول « إن أبا نواس يسعى إلى الخمر فى هجير ملتهب . قد يكون هذا هجير نفس محرومة لأى سبب من الأسباب . وقد يكون هجير الشوق إلى تنور وتبصيرة . ولماذا نقتصر على هجير دون آخر إلا إذا كنا نريد أن نختلق بعض الغروض عن حياة أبى نواس ؟ » وهو يطرح هذا السؤال دون أن تعن له إجابته البسيطة : إننا نريد أن نبدأ بفهم الهجير الذى عناه أبو نواس نفسه لأنه هو قائل هذا الشعر ! . ثم يمضى خطوة أخرى للإيغال وراء الرمز . فيتلمس رمزاً أعلى وأبعد . فيجعل اللبن والهجير والظل رموزاً جديدة قديمة تعبر عن رغبة الإنسان فى الحياة الفطرية وإعادة الاتصال بالأم المفقودة لا الأم الشخصية . فموقف الإنسان هو موقف الطريد الذى لا أم له . ويبلغ مداه حين يقول « فنحن لا نتعامل مع مشكلة شخصية ، وإنما نقرأ مشكلة الإنسان الحتميقية فى هذه الحياة » .

وهو يعنى بمشكلة الإنسان الحتميقية مشكلته العامة التى يشترك فيها كثيرون . لكن ما هكذا يكون الوصول إلى تلك المشكلة العامة ، بهذا العزل التام بين مستعمل الرمز وبين حقيقة مشكلاته الشخصية وتكوينه الفردى ، والإصرار على تجاهل هذه الحقائق . لا أريد أنا أن أنكر أن من حق قارئ الشعر أن يجد فى رموزه معنى يزيد على ما عناه الشاعر ، فيتصل بمشكلات القارئ الخاصة ويومئ إلى مشكلات الإنسان العامة . لكن هذا لا يكون بإنكار المعنى الخاص الذى لمشكلة الشاعر الشخصية ، بل يكون بفهم هذا المعنى والتسليم به ثم الزيادة عليه . تلك الأبيات الرائعة التى نظمها أبو نواس فى مقدورها أن تقدم إلى كل منا تعزية وسلوى عن حرمانه الخاص وتمثيلا لحاجته النفسية الخاصة ، وليس من الضرورى أن يكون حرماننا هو حرمان حنان الأم . لكن هذا لا يستلزم إهدار الحالة الشخصية الخاصة التى أحس بها الشاعر فى صميم كيانه فعبر عنها ، بل هذا عين ما ينتظر من الفن العظيم ويبتغى منه ، لكن الفنان لا يصل إليه إلا عن

طريق تصويره لمشكلته الخاصة ، وقدرته على تصويرها تصويراً حيا هى التى تمكننا من أن نرى فيها تمثيلا لمشكلاتنا نحن .

لقد كنا نفهم إنكار الأستاذ الناقد لتفسير تلك الأبيات بعقدة الأم لو كان ممن يرفضون استعمال هذه العقدة فى تفسير كثير من الإنتاجات الأدبية ، وهؤلاء الرافضون كثيرون ، ونحن نحترم موقفهم وإن كنا نخالفه ، وقد مر نقاش بينى وبين بعضهم . لكن الدكتور ناصف كما رأينا يقر بعقدة الأم ويرضى عن استخدامها لتفسير هاملت ويرد رداً صحيحاً على من يرفضونها . فإذا كان يقبل هذه العقدة فى تفسير شخصية مسرحية فلماذا لا يقبلها فى تفسير إنسان تاريخى حقيقى نعرف من أخباره الوثيقة أنه أصيب بالشذوذ الجنسى وكره الاتصال بالنساء وفضل عليه الاتصال بالغلمان ، وامتلأت نفسيته كما يتجلى من شعره ومن أخباره بشتى مظاهر الشذوذ النفسى التى حققتها فى كتابى ، وبخاصة إذ نرى الأستاذ الناقد يسلم أيضاً بشذوذ أبى نواس ولا ينفيه كما نفاه آخرون ؟

لكنه يريد أن يعزل العمل الأدبى عن نفس صاحبه وحقيقة مشكلاته النفسية . وهو يعلن « قد آن لنا أن نحرر النص الأدبى من نفس صاحبه » .

ولسنا نريد أن نرغم الدكتور ناصف أو غيره على قبول التفسير النفسى إذا كان يرفضه مخلصاً . لكن لنا أن نسأله : إذا كنت تؤمن بهذا العزل وتأبى أى تفسير « يتجه بنا إلى داخل نفس » الشاعر ، فلماذا أقررت إذن بفائدة التحليل النفسى والتحليل الفرويدى بخاصة وقلت ما قلت عن كشوفه التى لم يعد فى وسع أحد أن ينكرها ، ولماذا أشرت فى موضع سابق إلى أن الظروف الاجتماعية حين تدخل العمل الفنى يحيلها الفنان « إحالة سيكولوجية معقدة جداً » ؟ كيف نستطيع أن نفهم هذه الإحالة السيكولوجية « المعقدة جداً » إذا رفضت لنا أن ندخل فى نفس الفنان ودعوتنا وكررت دعوتك أن نعزل العمل الفنى عن نفس صاحبه ؟

فلنعد النظر فى قوله « على هذا التفسير يصبح الشعر مجرد مرآة لأحاسيس أبى نواس ، ونعود لا نهتم بهذا الشعر من حيث هو معرفة للخمر » . وهو

قول يزيده إيضاحاً حين يقول إن شعر أبي نواس في الخمر « يجب أن يتناول بوصفه معرفة جمالية بالخمر . » وهو يعني بالمعرفة الجمالية غير المعرفة الواقعية الحقيقية التي عرف بها أبو نواس الخمر متذوقاً لها ناظراً إليها متشمماً إياها متأثراً بها . لكن أنى لنا هذه المعرفة الجمالية إلا إذا دققنا النظر في تفاصيل أوصافه الحسية ومعانيه النفسية المقترنة بشرب الخمر ؟ لماذا يتنافى الفهم الرمزي والتفسير النفسي بالضرورة مع الاهتمام بالشعر من حيث هو تأثر فني وتأثير فني ؟ أولم يكن جزء عظيم من مشاعر أبي نواس الفنية مركزاً حول الخمر الحقيقية باعتبارها سائلا يرى ويتذوق ويشم وينتج تأثيرات جسمية وعقلية ونفسية معينة . فيجد الشاعر في هذه الإحساسات والتأثيرات ما وجده من إرضاء لذاته النفسية الخاصة ، ولهذا كان حبه العظيم لها وارتباطه الشديد بها وعدم قدرته على الاستغناء عنها ؟ أولا يكون تحليل مشاعره ورغباته هذه هو إذن سبيلنا إلى فهم تلك المعرفة وتدبر أثرها في تعبيره وتصويره الفني ؟ أولا يكون تبصرنا النفساني هذا مما يزيدنا فهما وتقديراً لصوره الفنية الرائعة التي استعملها . وإدراكاً للدافع العميق الذي دفعه إلى استعمالها ، فيزيدنا بذلك قدرة على التأثر بها والاستجابة لها ؟ وماذا استفاد شعر أبي نواس حين عزله الأستاذ الناقد عن نفس صاحبه فلم ير فيه إلا رموزاً عامة عن رغبات معممة لا شخصية ؟ هل زادنا ذلك الكلام العام المائع تقديراً فنياً لأبيات أبي نواس أو قدرة على الانتشاء بها والاستجابة لها والتعاطف الفني معها ؟

من هذا يدرك القارئ أن الدكتور مصطفى ناصف لم ينكر تفسيري المتواضع الذي قدمته لأبيات أبي نواس للسبب الذي أنكره له آخرون ، وهو أنه يعطي تفسيراً رمزياً بعيداً ، بل أنكره لأنه لا يراه يبعد البعد الكافي ! فهو لا يكتفي بالتفسير النفسي الذي يربط المعنى بنفسية صاحبه ، بل يجري وراء الرموز جرياً عجيب الجموح والشطط ، فيفصلها عن أصولها المادية المحسوسة ، ويفصلها عن ظروفها الطبيعية التي نبتت فيها ، ويفصلها عن مدلولاتها الحيوية المعاشية ، ويفصلها عن حقيقة حياة صاحبها وسيرته

وأحداثه ومآزقه ومخاوفه وأمانيه ورغباته . ويفضل أن يربط الرمز فى جميع الأحوال لا بالحياة الإنسانية المعاشية بل بعالم الإدراك السحرى الغيبى الأسطورى الإعجازى الخارق الذى كرر الإشارة إليه بهذه الصفات عينها فى مواضع متعددة من كتابه . وهو يتهم من يحاولون أن يبدأوا بفهم الرمز كما كان يعنى عند صاحبه وفى حالته الشخصية بأن عملهم تزييف ينبغى أن يقاوم . ويتهمهم بأنهم يقفون عند الدلالة الحرفية ، ويصيح « إن مفهوم الحقيقة أو الدلالة الحرفية ما يزال أقرب إلى حيوان يفترس الشعر ولا يبقى منه على غير عظام . » وهو فى غضبه هذا لا ينتبه إلى أن من يتهمهم بالاقتصار على الحقيقة أو الدلالة الحرفية يريدون أن « يبدأوا » بفهم الأصل الحسى للرمز وأن يفهموا ما كان يعنيه فى حالة الشاعر الخاصة قبل أن يطلقوا لخيالهم العنان فى أجواء التفسير الرمزى ، لأن هذا البدء فى نظرهم هو وقايتهم الوحيدة من أن يجمحوا جموحاً ينتهى إلى الضلال .

والأستاذ الناقد فى هذا كله ينسى حقيقة أولية : أن الرمز يقوم أولا على استعمال المحسوس ، ثم ينقله من مجاله الطبيعى إلى مجال جديد . لكن من الواضح أننا لا نستطيع أن نتبع هذا الانتقال إلا إذا بدأنا بفهم مدلوله الحسى ومجاله الطبيعى ، وهذا الفهم وحده هو الذى يصوننا من أن نشطح وراء تخيل الرموز إلى مدى الهوس الذى لا تحده حدود . وإذا كان الرمز كما يقول الدكتور ناصف طبقات كثيرة متنوعة المصدر ، فكيف يجوز لنا أن نفصله عن مصادره المتنوعة ، وكيف يجوز لنا أن نهمل جميع هذه الطبقات المتراكبة ما عدا آخرها وأبعدها وأعلاها ؟ لكن هذا هو عين ما يفعله ، فهو يفصل هذه الطبقة عما سبقها واقترن بها وقاد إليها من طبقات .

يقول الأستاذ الناقد « لا شىء أروع من ملاحظة استقلال الأشكال الروحية عن مصادرها . » ونحن نقول : لا شىء أدعى إلى الخطأ وأحفز على العبث وأدفع إلى الضلال من إلقاء مثل هذا الحكم المطلق . فالأشكال الروحية ، كائنة ما كانت ، لا نستطيع نحن البشر أن ندركها إلا إذا تلبست بأشكال مادية محسوسة . والأشكال الروحية — فى وجودنا نحن معشر البشر ،

لا الآلهة ولا الملائكة — مهما تطمح إلى الاستقلال عن مصادرها تظل مرتبطة بها ارتباطاً قويا . وهذا بالضبط هو سر « روعة » الفن ، أنه يصور طموح الإنسان إلى هذا الاستقلال ، ولا سبيل لنا إلى تقدير هذه الروعة أو « الارتياع » بها إلا إذا بدأنا بدراسة واقعية مفصلة مسهبة لحدود الإنسان المادية وظروفه الاجتماعية ومشكلاته الشخصية وأزماته النفسية ، ثم تأملنا محاولته فى فنه أن يعلو عليها فراقبنا مدى نجاحه ومدى إخفاقه ، وفرحنا لانتصاراته وحزنّا لهزائمه . أما أن نعزل الفن عن هذه جميعاً ، ونحاول أن نتبصره تبصراً جمالياً بارداً يرى فيه جمالا مجرداً مستقلا عن كل تلك العناصر المكونة من تراب وعرق ودم ولحم ، فأى « جمال » نستطيع أن نجده فى الفن بعد هذا الإلغاء التام لرسالته الإنسانية والإنكار التام لمحتواه الحيوى والإفراغ التام لأشكاله الحسية ؟ يقول الدكتور ناصف : جمال المعانى الروحية ، جمال الرمز ، جمال الإدراك الغيبى السحرى الأسطورى الإعجازى الخارق . وقارئ كتابه يستطيع أن يرى إلى أى مدى يريدنا هذا المذهب الجمالى الرمزى ، فى إيمانه بالوجود الجمالى المطلق المستقل المعزول ، وإيمانه بمذهب الفن من أجل الفن وحده ، أن نشطح وراء رموزه التامة الانعزال عن حقيقة الإنسانية التى نعيشها نحن البشر .

أما أن نعتقد أن فى مقدرتنا أن نفهم الرمز الفنى وأن نقدره بمجرد النظر فيه هو ، معزولا عن أحوال بيئته وأوضاع عصره ، ومعزولا عن حياة صاحبه وشخصيته وتكوينه النفسى ، فهذا وهم صرف . وأما إذا قلنا إننا لا تهمنا فى الرمز كل هذه الأشياء إنما يهمنا تصويره لمشكلة الإنسان العامة التى لا تحد ببيئة ولا عصر ولا شخص معين ، فنحن إذن لا ندرس فناً . ربما نكون ندرس فلسفة ، لكننا نكون قد نسينا وسيلة الفن الخاصة التى يحقق بها رسالته ، وهى تشكيلاته المجسمة المحسوسة ، وهنا اختلاف الفن عن الفلسفة ، فالفن لا يحاول الوصول إلى المدركات المجردة بالتفكير الذهنى والتأمل النظرى الصرف ، بل بالتجسيم والتشخيص . مغزى هذا أننا لا نستطيع البتة أن نفهم الرمز الفنى ولا أن ندرك « رمزيته » نفسها إذا عزلناه

عن عالمه المادى المحسوس الذى نبت فى تربته واستقى منه تصوراته . فالذى يجب ألا ننساه أبداً فى دراستنا للفن ، هو أن الفنان كفنان لا يعبر عن مشكلة الإنسان العالمية إلا من خلال تناوله لمشكلات شخصية معينة ، وأنه لا يصل إلى العموميات إلا عن طريق الخصوصيات . فليس لنا الحق فى أن ننسى مشكلة الفنان الشخصية جرياً وراء مشكلة الإنسان العامة . وإلا فلماذا تعب الفنانون فى إنتاج فنونهم ؟ وهل تتكون « مشكلة الإنسان العامة » إلا من خلاصة ملايين المشكلات والشخصية الفردية للبشر الحقيقيين المكافحين فى واقع الحياة وواقع تجاربها وعلاقاتها وأزماتها وصراعاتها ورغائبها ؟ .

هكذا يتبدى لنا مدى الخطأ الذى وقع فيه الدكتور ناصف حين قال إننا إذا درسنا أبا نواس الإنسان فنحن مضطرون بداهة إلى أن نتحدث عن شذوذه ، أما إذا درسنا أبا نواس الشاعر فلا حاجة بنا إلى هذا الحديث ، لأن من الممكن أن نفهم شعر أبى نواس فهماً حسناً دون عناية بشذوذه . وقوله هذا أقوى دليل على اعتقاده أن من الممكن الفصم بين كيان الشاعر الإنسانى وكيانه الفنى ، ولو كان هذا الفصم ممكناً لما كانت للفن مزية كبيرة ولا كانت الإنسانية تحتاجه هذه الحاجة الضرورية الملحة ، ولكان لها عنه فى العلم وفى الفلسفة العوض كل العوض .

لا أريد هنا أن أتتبع تلك التفسيرات الرمزية الشاطحة التى ارتآها الدكتور ناصف فى طائفة من الأبيات فى الشعر العربى القديم ، ولا أن أبين كيف أنه لم يستقم له تفسيره الرمزى إلا بتناسى التفاصيل الحسية الصحيحة للصور الشعرية التى يفسرها ، وارتكاب الأخطاء المتعددة فى التفسير اللغوى للمفردات ، وانتزاع الصور من سياقها الذى سبقها والذى تلاها . فهذا شىء فعلته فى نقدى المفصّل لكتابه . لكن أريد أن أخلص بقارئى إلى المصير المحتوم الذى انتهى إليه من نظريته الجمالية المجردة ، حين عقد فصله السادس « هل نبحث عن الصدق ؟ » ، فأجاب على هذا السؤال بالرفض البات لشرط الصدق فى الأدب والقول بعدم جدوى البحث عنه ،

هذا مصير لا ندهش له بطبيعة الحال . فما دام المذهب الجمالى يقتضى

عزل الفن عن كل متطلبات الحياة وظروف المجتمع ومشكلات النفس ، واعتبار الفن كياناً قائماً بذاته له قوانينه الخاصة ومنطقه الداخلى الذى لا يتأثر بأى عوامل خارجية ، لا يعود هناك لزوم للبحث فى مدى تصويره للناس الأحياء وحقيقة أحوالهم وخواطرهم ومشاعرهم وعلاقاتهم ومخاوفهم وآمالهم وأزماتهم . هكذا يريد الأستاذ الناقد أن يضيع علينا ثمرات الجهد المضنى الذى بذله نقادنا الرواد من أمثال العقاد وطه حسين فى إنقاذنا من الذوق الكاذب ، وفى محاربة القولة الخبيثة « أحسن الشعر أكذبه » ، وفى إنضاج ذوقنا الأدبى بحيث يميز بين الصحيح والزائف من الشعر ، وبين المطبوع والمتكلف ، وبين الجمال الصادق والبهرج الخداع .

وهو يرفض كل هذه الفروق بين الصحة والزيف ، وبين الطبع والتكلف ، وبين الجميل والبهرج ، ويفند أقوال نقادنا الذين اشترطوا أول ما اشترطوا على الشاعر أن يكون صادقاً فى أحاسيسه التى يزعمها ، والتى يريد بشعره أن يثير فينا نظيرها . وبعد أن آخذ من آخذهم من النقاد الكبار ، طه حسين وأحمد أمين والمازنى والعقاد ، شرفنى أكبر تشريف بأن قرننى إليهم فى خطأهم الفظيع الذى وقعوا فيه حين اهتموا بالصدق ، واشترطوه للأدب الجيد . فيروى من كتابى هذا ما قلته حين وقفت أمام بيت أبى نواس

دع عنك لومى فإن اللوم إغراء وداونى بالتى كانت هى الداء

حين طلبت إلى قارئى أن يفكر ملياً فى الشعور الصادق الحار الذى ينبع منه هذا البيت ، « هذا الوجد الجامح الجارف ، وهذا الاندفاع الذى يكتسح أمامه كل شىء ، لا يأبه بلوم من الناس ، ولا يصدق ما فى المحبوب من عيوب ونقائص . » فيعلق على كلامى هذا قائلا إنه يدل على أن الشعر يعنينا من جهة واحدة ، من حيث إنه وثيقة هامة على أن أبا نواس أحب الخمر حباً جماً ، وليس للشعر إذن وجود متميز عن هذا الحب ، أما هو فيريد أن ينظر إلى الشعر على أنه نشاط لغوى استاطيقى ، لا يعنيه أصدق فى التعبير عن شعور فعلى وجده الشاعر أم لم يصدق . ثم ينقل طلبى إلى القارئ فى موضع آخر أن ينظر إلى أبيات أبى نواس على أنها أوصاف تقريرية لشعور

الشاعر الفعلى ، وأن ينتزع من ذهنه — انتزاعاً موقتاً على الأقل — فكرة أنها مجرد مجازات . فيحتج قائلا « هذه العناية البالغة بالصدق صرفتنا عن تحليل الشعر ذاته » ، ويؤاخذ الناقد الذى مهمته « أن ينظر فى الشعر لكى ينتهى إلى الشاعر » ، ويقرر أنه وإن كان الشعر ينبع من تجربة حقيقية « فقد انفصل العمل (أى العمل الفنى) عن منبعه » .

والذى كنت أحاوله — كما هو واضح — هو أن أحذر القارئ من قصر اهتمامه فى دراسة الشعر على مجرد البراعة اللغوية ؛ لأن هذه البراعة فى ذاتها لا تكون لها قيمة إن لم تستعمل لتعبير عن مشاعر صادقة . وقد ادعيت أن السر الحقيقى لروعة بيت أبى نواس هو صدق الشعور الذى صدر عنه فى حب الخمر حباً جامحاً جارفاً . كما كنت أحارب النظرة السطحية الشائعة التى تنظر إلى صور أبى نواس على أنها « مجرد » مجازات . أى مجرد حيل وألاعيب بلاغية ، فأنبه إلى أن المجازات القيمة هى التى يتخذها الشاعر لتصوير شعور حقيقى ثار به . فهكذا فهمى للرابطة العضوية التى لا تنفصم بين الأداء اللغوى والمضمون العاطفى ، وبين التشكيل التصويرى والمحتوى الوجدانى . لكن الدكتور ناصف بمذهبه الجمالى لا يوافق على هذا الرأى ؛ لأن مذهبه يعد الشعر نشاطاً لغوياً ينظر إليه فى ذاته المستقلة ولا ينظر إلى ارتباطه بعاطفة الشاعر ومشاعر نفسه وتجارب حياته . ولأن شعر أبى نواس كما يقول له وجود متميز عن حبه للخمر (وهذا صحيح) ، فهو كما يقول نشاط لغوى استاطيقى لا علاقة له بمسألة هل أحب أبو نواس الخمر حباً صادقاً أو لم يحبها (وهذا خطوه فى الاستنتاج) .

ثم هل يفيد شيئاً أن نؤكد للدكتور ناصف أن العمل الفنى وإن صار له وجود متميز فهو لا ينفصل عن منبعه أبداً ، وأن ما يدخله الشاعر على تجربته الغفل من تعديل وإضافة وإعادة تنظيم لا يعنى البتة انفصاله عنها ، وأن عنايتنا « البالغة » بالصدق لا تصرفنا عن تحليل الشعر ذاته ، لكننا لا نريد أن نحلله فى فراغ مطلق ، وأننا حتى لو صح علينا أننا ننظر فى الشعر لكى ننتهى إلى الشاعر فإن هذا فى ذاته ليس مطلباً خسيساً يستحق إدانة الأستاذ

الناقد واحتقاره ، فإن أهمية الشعر وسائر الفنون وسائر مجالات النشاط الإنسانى هى فى ارتباطها بالإنسان ، هذا المخلوق الأعظم الذى يهمنا أعظم أهمية . لكن ادعاءه ليس صحيحاً على أى حال . فإننا إذا نظرنا فى الشعر لكى نصل إلى الشاعر فإنما نفعل ذلك لكى نعود على ضوء هذا الفهم إلى الشعر نفسه فنزداد للشعر فهما ، ولتأثيره الفنى استجابة ، ولرسالته الإنسانية تقديراً .

لكن وظيفة الشعر فى نظرنا ، ووظيفة الفنون جميعاً ، ليست اطلاعنا على ذلك العالم الغيبى الإعجازى الخارق الذى يؤمن المذهب الجمالى بوجوده معزولا عن عالم التراب والعرق والدم ، ويدعونا إلى التأمل الذهنى الصرف فى رموزه الاستاطيقية التى تحولت إلى أشباح باردة خاوية لا تثير فينا عاطفة ولا تهز فينا ذكرى . بل وظيفة الشعر ، مثله فى ذلك مثل الفنون جميعاً ، هى أنه كما قال الشاعر الإيرلندى ييتس « يدفعنا لنلمس العالم ونتذوقه ونسمعه ونراه ، ويعلمنا كيف ننصرف عن كل ما هو من نتائج العقل وحده ، وعن كل شىء ليس نافورة تتفجــر من كل آمال الجسم وذكرياته وأحاسيســه »[1] .

---

(١) انظر كتابى « وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصام الجمالى » ، ص ١٩٤ —

٧ – العقاد ونفسية أبي نواس

يسألني الطلبة والزملاء عن كتاب « أبو نواس الحسن بن هانئ : دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي » الذي ألفه فقيدنا الكبير عباس محمود العقاد . هل صدر قبل كتابي هذا ، وهل تأثرت به ؟ أو صدر كتابي قبل كتابه ، وتأثر هو بي ؟ فإن كانت هذه هي الحقيقة ، فلم لم يشر في كتابه إشارة واحدة إلى أخذه مني ، أو سبقي له ؟

والذي يثير أسئلتهم هو أن كتاب العقاد صدر دون أن يحمل على غلافه أو في داخله تاريخ طبعه ، كما هو الواجب في بحوث الباحثين ، وأنه يتخذ في دراسة الشاعر وتحليل شعره نفس منهج التحليل النفسي ، وإن فسره بالنرجسية بدل رابطة الأم . ليس هذا فحسب ، بل هو يحتوي على ملاحظات وآراء تطابق دراستي لشخصية أبي نواس وشعره ، ويستطيع من يقرأ الكتابين أن يجدها بغير صعوبة .

وجوابي على السؤال الأول هو أن كتابي صدر قبل كتاب العقاد بتسعة أشهر . فعلى الطبعة الأولى من كتابي ، التي نشرتها مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ، تاريخ صدورها هكذا : مايو ١٩٥٣ . وتناوله بالنقد أستاذنا الدكتور طه حسين في مقالة بعنوان « إسراف » نشرت في جريدة « الأهرام » بتاريخ ٢٣ مايو ١٩٥٣ . ولما صدر كتاب العقاد تناوله الدكتور طه حسين بالنقد في مقالة عنوانها « بؤس أبي نواس » نشرت في عدد الجمعة من جريدة «الجمهورية» بتاريخ ١٩ فبراير ١٩٥٤[1]. وفي هذه المقالة يقول الدكتور طه حسين إن العقاد قد أصدر كتابه « منذ أيام » . ويقول إنني أصدرت كتاباً عن أبي نواس « في الصيف الماضي » ، أي صيف سنة ١٩٥٣ . ويضيف « وهذا الأستاذ العقاد يصدر عن أبي نواس هذا الكتاب

---

(١) جمع الدكتور طه حسين كلتا مقالتيه في كتابه « خصام ونقد » ، الذي نشرته دار العلم للملايين في بيروت في حزيران ١٩٥٥ ، ونشرت طبعته الثانية في شباط ١٩٦٠ .

الأخير » ؛ ويقول فى ختام المقالة « وقد أنتج (التحليل النفسى) لنا النرجسية فى كتاب الأستاذ العقاد ، وأنتج لنا فى العام الماضى ذلك الرجل الذى أصابته عقدة أوديب » .

ولكن هل معنى هذا بالضرورة أن العقاد قد « تأثر » بكتابى ؟ هذا ما ذهب إليه الدكتور طه حسين نفسه فيما يبدو من مقالته الثانية . فقال : إنى قد ذهبت بأبى نواس « مذاهب لم تخطر له (أى لأبى نواس) ولا لأحد من الذين عاصروه أو جاءوا بعده ولم تخطر لأحد من الذين درسوه فى العصر الحديث . » فأنا فى نظره الذى فتحت باب هذا الشر ، وقال إن الحساب بين أبى نواس وبينى سيكون حساباً منكراً عسيراً وإن الحساب بين أبى نواس وبين الأستاذ العقاد سيكون شاقاً ثقيلا ، ثم حملنى تبعة هذا الإسراف الذى التوى بقراءة الشعر عن الطريق السواء .

لكنى لا أعتقد أن هذا ضرورى ، فربما لم يقرأ العقاد كتابى ولم يصل كتابى إلى علمه . قد يكون هذا فرضاً صعب التصديق من مثل هذا الناقد الواسع الاطلاع الذى يقرأ كثيراً عن كل موضوع يريد أن يكتب عنه . ولكنه غير مستحيل .

ولو ثبت أن العقاد قد قرأ كتابى ، فحتى هذا لا يقضى بالضرورة أنه تأثر به . فربما يكون هو قد كون أفكاره عن أبى نواس قبل أن يقرأ كتابى . وتوارد الخواطر واتفاق الأفكار أمر يحدث أحياناً بين الباحثين دون أن يكون أحدهم قد قرأ الآخر أو علم مجرد علم بقيامه ببحث نفس الموضوع . وهذا يحدث فى البحوث والاستكشافات والاختراعات العلمية كما يحدث فى الدراسات الأدبية .

بل إن هذا هو ما أرجحه شخصيا . فالآراء التى يعرضها العقاد فى كتابه ، على قوة مشابهتها لآرائى ، تخالفها فى بعض المواطن . ومواطن الخلاف هذه يبدو عليها أنها نتيجة قراءات واسعة وتفكير طويل لا يكفى لتحصيلها وتخميرها بضعة أشهر . لذلك سعدت كثيراً حين ظهر كتاب العقاد فوجدته — برغم اختلافه فى التفسير النهائى لنفسية الشاعر — يؤيد

اتجاهى وملاحظاتى . وليس بالقليل أن يجد مثلى تأييداً مستقلا من مثل هذا الناقد الكبير الذائع الصيت .

وليس الغريب أن يصدر كتابى وكتاب العقاد فى وقتين متقاربين يحملان نفس المنهج ويصلان إلى كثير من الآراء المتفقة دون أن يكون أحدهما قد تأثر بالآخر . بل الغريب حقاً أن يمضى نصف قرن على نقدنا الأدبى الحديث قبل أن يلتفت أحد النقاد إلى حقيقة شخصية أبى نواس فيجدها تطالب مطالبة ملحة صارخة بأن تفهم فهماً نفسانياً تحليلياً .

بقى السؤال الأخير : على فرض أن العقاد قد قرأ كتابى ، ومع التسليم بأنه لم يتأثر به ، أفما كان عليه رغم ذلك أن يشير إليه فى كتابه ، ويسجل سبقه إلى منهجه وإلى الكثير من تفاصيله ، شأن العلماء الذين تحملهم أمانتهم العلمية على أن يسجلوا كل سبق سبقه آخرون ؟ وعلى فرض أنه لم يقرأ كتابى قبل أن يصدر كتابه فى طبعته الأولى ، أفلم تكن تنبغى عليه هذه الإشارة فيما صدر لكتابه من طبعات لاحقة ، صدرت بعد أن تناول الدكتور طه حسين كلينا بالنقد فى مقالة جريدة « الجمهورية » ، وهى مقالة لا بد أن تكون قد وصلت إلى علمه ؟ .

هذا سؤال أمتنع عن الإجابة عليه ، تاركاً إياه للقراء ، مكتفياً بأن أقول إن ما ينبغى علينا الآن وقد رحل فقيدنا الكبير إلى بارئه أن نذكر له له عظم الدين الذى ندين به له ، فى الفكر والدين والأدب والتاريخ . رحمه الله رحمة واسعة .

للمؤلف :

الشعر الجاهلي : منهج فى دراسته وتقويمه

قال الدكتور يوسف خليف ، أستاذ الأدب العربى بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، فى نقد هذا الكتاب فى مجلة « المجلة القاهرية :

« الأستاذ الدكتور محمد النويهى عالم جامعى خصب الإنتاج ، متعدد الاتجاهات ، حر الرأى والفكر والعبارة ، وناقد فنى مرهف الحس ، نافذ النظرة ، واسع الأفق ، أتاحت له ثقافته العربية والغربية ، ورحلاته بين الشرق والغرب ، واتصاله بالقديم والجديد ، وعمله فى الأدب والنقد ، فرصة نادرة لاتساع الأفق ، ونفاذ النظرة ، ورهافة الإحساس . . .

« وربما كان أهم ما يميزه فى دراساته كلها ، سواء منها الأدبية أو النقدية ، المتصلة بالقديم أو المتصلة بالجديد ، ميزتين : الجرأة المتحررة فى إبداء الرأى ، والحماس الانفعالى فى عرضه . وهما ميزتان طبعتا دراساته بطابع خاص متميز ليس من اليسير أن تخطئه فيها جميعاً . . . لديه من القدرة على تصريف القول ، وتفتيق الكلام ، وتشكيل العبارات ، ومقارعة الحجج ، والدفاع عن الرأى ، ما يجعله يكتب مثلا فى دراسة تسع قصائد من الشعر الجاهلى وتحليلها تسعمائة صفحة بالتمام والكمال ! . . .

« ويخطئ من يظن أن الكتاب إنما يدور حول دراسة هذه القصائد وتحليلها فحسب ، فالحقيقة أن هذه القصائد لم تكن أكثر من محاور تدور حولها دراسات خصبة ممتعة للحياة الجاهلية والمجتمع الجاهلى والشعر الجاهلى : وهى دراسات تضمنت كثيراً من الملاحظات الدقيقة لهذه الجوانب ، وكثيراً من الآراء الجديدة الجريئة عنها ، وأيضاً تناولت بالتعديل والتصحيح طائفة من الآراء الذائعة والمسلمات المقررة بين الباحثين فى الأدب العربى القـــديم . . .

« فعلى الرغم من أنه لم يتناول بالدراسة سوى تسع قصائد فقط من تراثنا الجاهلى الضخم ، فقد استطاع الدكتور النويهى — فى براعة فائقة — أن ينفذ من وراء هذه القصائد التسع إلى كثير من القضايا الخطيرة فى تاريخ الشعر الجاهلى ، وأن يثير طائفة كبيرة من المسائل البالغة الأهمية فى حياة هذا الشعر . وببساطة نستطيع أن نقول إن هذا الكتاب يدفعنا إلى أن نعيد التفكير فى كثير من قضايا العصر الجاهلى ومسائله ، لأنه يقدم لنا منهجاً ثورياً جديداً فى دراسة هذا العصر . . .

« ومن هنا كنت أشد ميلا إلى التغاضى عن تسجيل تلك المبالغة المسرفة أحياناً فى تطبيق الدكتور النويهى لمنهجه . وذلك لسبب بسيط جداً ، وهو أن هذه المبالغة ليست سوى نتيجة طبيعية لتلك الجرأة وذلك الحماس ، وهما ميزتان أرانى أشد حرصاً على تسجيلهما . وإن يكن من الحق أن هذه المبالغة تطغى عليها براعة نادرة وقدرة موفقة فى اختيار النصوص . وإحساس مرهف شديد الرهافة بما تتضمنه هذه النصوص من معان وأفكار ، وما يحتجب خلفها من إيحاءات ودلالات . وذوق شديد الحساسية لألفاظها وتراكيبها ، بل لحروفها أيضاً . وهى وسائل أعانت عليها خبرة شخصية واسعة للحياة فى مصر وخارج مصر ، وتمثل دقيق للحياة الجاهلية بطبيعتها الصحراوية ، ومثلها الخلقية ، وقيمها الاجتماعية ، ونماذجها البشرية . . .

« وعلى كل حال ، فمهما نختلف مع الدكتور النويهى حول منهجه أو آرائه فى هذه الدراسة الخصبة الممتعة ، فإن هذا لا يمنعنا من الإعجاب الشديد بها ، والتقدير العظيم لها . فهى دراسة جديدة حقاً على دراساتنا الأدبية ، وهى لهذا جديرة بأن تحظى باهتمام الباحثين فى تراثنا القديم العريق الخالد . وحسبها أنها تلفت هؤلاء الباحثين إلى وجوب إعادة النظر فى مناهج دراسة هذا التراث . . . » .

للمؤلف :

ثقافة الناقد الأدبي

الكتاب الذى ظل عشرين سنة يفعل فعله العميق فى دارسى الأدب العربي ومدرسيه من المغرب إلى العراق .

كتبه مؤلفه يقاوم به بعض النزعات الضارة ويصحح عدداً من الأخطاء الشائعة فى دراسة الأدب العربي وتدريسه ، ويشرح السبب فى تدهور نقدنا المعاصر ، ويصف للنقاد الثقافة التى تلزمهم حتى يتقنوا عملهم ، ويريهم كيف يربطون فى دراستهم بين الأدب والحياة ، ويدعم قضيته بدراسة مفصلة لشخصية ابن الرومى وفنه الشعرى .

أهم موضوعاته : كيف يدرس الأدب العربي لطلبة المدارس ؟ لم يبغضهم هذا التدريس فى الأدب العربي وينفرهم عنه ؟ كيف نصلح عيوب هذا المنهج ؟ ما الخطأ الأساسى فى نقدنا المعاصر ؟ ما الطريقة الصحيحة للانتفاع بمقاليس النقد الغربية ؟ خلاصة الحقائق العلمية المهمة التى يلزم الناقد معرفتها قبل أن يحسن فهم الأدب ثم نقده . التكوين الجسمانى والتكوين النفسانى للفرد . تصارعهما أو تعاونهما مع الأحوال الاجتماعية فى بناء الشخصية الفردية . مثال من شخصية ابن الرومى . الأجناس البشرية والعبقرية الفنية . عبقرية ابن الرومى . ملاحظات على مواقف الشعراء العرب من الحياة ، والمرأة ، والطبيعة ، والنماذج البشرية . تطور الشخصية فى الشعر العربى . كيف يربط الناقد والمدرس بين الأدب وتجارب الحياة الإنسانية حتى يكون نقده أو تدريسه حياً ممتعا يتعمق منابع الأدب فى النفس البشرية ولا يقتصر على الدراسة الآلية المملة العقيمة . مثال من فن ابن الرومى . نقد مفصل لآراء العقاد والمازنى وطه حسين فى ابن الرومى وفنه الشعرى . قصد به مؤلفه هذه الطوائف الثلاث :

كل مدرس للأدب العربي يريد أن يكون مدرساً كفءاً ناجحاً يحبي هذا الأدب لتلامذته ويشوقهم إلى قراءته ويبصرهم بمتعته وحيويته ه

كل ناقد أدبي يريد أن يصدر نقده عن فهم شخصي صحيح لمناهج الدراسة الحديثة ويتجنب الأخطاء الأساسية المحزنة التي يقع فيها كثيرون ، ولا يقتصر على الطريقة الشكلية التقليدية أو المحاكاة لأساليب كبار النقاد المحدثين دون تفهم شخصي عميق لطبيعة النقد الجديد .

كل قارئ مولع بالأدب يريد أن يزداد بصراً بمغزاه وقدرة على استخلاص المتعة الغنية الناضجة منه وأن يكتسب فهما جيداً بالتيارات الحديثة في تقدير الأدب ه

الكتاب الذى قال كبير المستشرقين ، الأستاذ هـ. ر. جب ، فى رسالة إلى مؤلفه : —

« الصفة التي تميزه فوق كل شيء هي الإخلاص . وهذه هي الدعامة التي لا بد منها لكل عمل جيد فى أي ميدان من ميادين البحث ، وهي تنبيء عن تفكير حقيقي لا يقنع بالتقريرات السطحة المرتجلة أو الآراء التي يرددها الناس .

« إنك باحتجاجك على هذه الطريقة الشائعة فى دراسة الشعراء والكتاب ، وبإعطائك مثالا على التحليل المتعمق ، قد أديت خدمة جليلة إلى دراسة الأدب العربي . ولكنك لم تخدم الأدب العربي وحده .

« فإن هذه المعالجة الصريحة لجهود الإنسانية ومشكلاتها ، التي تجمع بين النزاهة الدقيقة وبين الفهم المتعاطف ، هي ما يحتاج العالم أجمع — وليس مصر وحدها أو العالم العربي وحده — إليه اليوم أشد الاحتياج » .

للمؤلف :

شخصـــية بشار

« تحليل الشخصية » تعبير يروج كثيراً بين متعلمي الأدب ومعلميهم . فله رنة فخمة تكسب مستعمله اعتباراً وزهواً . أولا ينبئ عن اتقان للدراسة العصرية ، وابتعاد عن الطريقة التقليدية ، وتمكن من مناهج النقد الحديث ؟

لكن أكثر من يستعملون هذا التعبير لايدلون على بصر صحيح بمعناه . فما المعنى الصحيح لـ « تحليل الشخصية » ؟ كيف ندرس شخصية أديب ؟ كيف نحلل عناصرها المختلفة ، ونستكشف العوامل الوراثية والمكتسبة ، الفردية والاجتماعية ، التي انتجتها ؟ كيف نؤلف بين هذه العناصر التي قد تبدو متنافرة متناقضة ، في وحدة حيوية منسجمة تسمى « شخصية الأديب » ؟ كيف نربط بين هذه الشخصية وبين ظروف عصرها من ناحية ، وخصائص انتاجها الأدبي من ناحية أخرى ؟

يعطي المؤلف إجابته على هذه الأسئلة المهمة ، لا إجابة نظرية مبهمة ، بل إجابة عملية استقرائية بدراسة مفصلة لشخصية بشار بن برد ، غرضها تدريب القارئ في خطوات تدريجية متمهلة على الطريقة الناجحة في دراسة الشخصية الأدبية . فلا يكتفي المؤلف بعرض نتائج بحثه على القارئ ، بل يبين له بالتفصيل الدقيق كيف توصل إلى هذه النتائج من دراسته لأخبار بشار وأشعاره ، ولماذا اضطر إلى مخالفة النقاد السابقين في فهم بعض جوانبها ، حتى يمرنه على المطالعة الناقدة للمصادر القديمة ، واستنباط الصورة الأدبية منها ، وعدم الاكتفاء بالآراء الرائجة والتقريرات المتداولة عن موضوع دراســته .

قال عنه ناقد « الجمهور المصرى » : —

« إن إخلاص مؤلفه وبراعته في العرض والإخراج يحيي شخصية بشار القلقة المتمردة ، فإذا أنت مع الشاعر في تلك العصور البعيدة تشهد عملاقاً

أعمى دميماً أثقلته عاهاته بطاقة نفسية جبارة وراحت هذه القوة الهائلة تنفجر على مدى حياته الطويلة كالبراكين فتثير جوانب مفزعة من الظلام وتشع جوانب رائعة من النور . . .

« يجتذب القارئ بمجهوده الدائب الملح فى التحليل والتعليل وتعقب الحوادث وردها إلى أسس منهجية جديدة فى النقد . . . ومن بين هذه الأضواء تبدو شخصية بشار رائعة عارية . . .

« أيها القارئ — قد يبكيك بشار فى هذا الكتاب ، وما أحراه أن يبكيك ، وقد تضحك معه وقد تسخر ، وقد تصدك الفكرة السابقة عن صداقة الكتاب أو تحد من لهفتك إليه . ولكنك لن تستطيع أن تترك هذا الشاعر المضطهد الذى لا تنفد جوانب شخصيته وشاعريته ، لن تملك أن تتركه تشيعه لعنات الحاقدين وغلاة الرجعيين من أعداء حرية الفكر ويشيعه إلى الفناء ظلم النقاد وهوى المؤرخين » .

للمؤلف :

قضية الشعر الجديد

أثار هذا الكتاب عند صدوره أكبر معركة أدبية شهدتها الصحف والمجلات والجمعيات الأدبية المصرية فى الستينات من هذا القرن .

كان المؤلف قد كتب فى مجلة « الثقافة » عدة مقالات انتصر فيها لحركة الشعر الجديد . فأثارت الدهشة والحزن والغضب من كثير من قرائه ، ورأوها انتكاساً وردة عن ما هو معروف عنه من غرام بالأدب القديم ومجهود فى تجلية روائعه . وتعجبوا كيف يقوم بهذه الدعاية للشعر الجديد وقد كان من قبل « مدافعاً لا نظير له عن الشعر القديم وجمال إيقاعه وفخامة موسيقاه » ، كما كتب أحدهم ، وهو من « ذوى الأصالة والجد من حملة الأقلام الكريمة التى لا تتهم فى علمها باللغة العربية ولا غيرتها عليها » ، كما كتب آخر .

فكتب المؤلف كتابه هذا يشرح فيه لماذا يؤيد الشعر الجديد برغم افتتانه بالشعر القديم . وقال فى مقدمته :

« القضية الأساسية التى يعرضها هذا الكتاب ويحاول التدليل عليها ، هى أن الشعر الجديد ، بالرغم من كل ما أثار من معارضة واستنكار ، ومع تسليمنا بما وقع فيه أحياناً من الخطأ والشطط ، لا يدخل على لغتنا العربية شيئاً ينافى طبيعتها ، ولا يقحم على شعرنا العربى عنصراً يجافى عبقريته الخاصة ، إذا سمحنا لهذه الطبيعة وهذه العبقرية بالنمو الطبيعى والاتساع المشروع .

« فنحن وإن بدأنا الكتاب باعتراف كامل بما كان لشعر ت . س . اليوت وكتاباته النقدية من أثر فى توجيه شعرنا الجديد وجهته الجديدة فى الشكل والمضمون معاً ، نحاول أن نثبت أن شعراءنا كان تأثرهم باليوت تأثراً مشروعاً من النوع الذى تغنى به الآداب وتزداد إخصابا . فكل

ما فعلته دراسة اليوت بهم أن لفتت أنظارهم إلى إمكانيات مهملة لم تستغل بعد فى لغتهم وشعرهم ، وأن شحذت من قدرتهم على استكشاف هذه الإمكانيات وتنميتها والسير بها فى طريق الإنضاج .

« لذلك بعد أن بدأنا فى مدخل الكتاب باليوت ومقالته الخامة عن موسيقى الشعر ، انطلقنا فى باقى الكتاب نحقق طبيعة الشعر العربى نفسه منذ عصره الأول ، العصر الجاهلى ، وننظر فى طبيعة اللغة العربية كما تتجلى فى القراءات القرآنية الثابتة بالتواتر السماعى ، محاولين أن نثبت أن الخصائص الأساسية للشعر الجديد ، حتى إذا تطورت فبلغت ما نتوقعه من تغيير النظام التقليدى للإيقاع الشعرى ، ليست إلا استكشافاً لمقدرات فى اللغة لم تستغل ، وتنمية لبذور لم تستثمر ، وليست إلا عودة بالشعر إلى سر حيويته ، وهو الاقتراب من لغة الكلام التى ينطق بها أبناء الأمة » .

لم يقصد المؤلف من كتابه هذا دراسة مفصلة لنماذج الشعر الجديد ، لأن هذه الدراسة ليست لها جدوى كبيرة مع من يصمون دونه آذانهم ويغلقون قلوبهم ؛ بل قصد كما قال فى رده على أحد نقاد الكتاب أن يستكشف الأسباب العميقة والعقد المريرة التى تصدهم عن هذا الشعر ، فبدأ بمعالجتها منذ الصفحة الأولى ، وحاول أن يقنعهم بالقضية المبدئية نفسها ، قضية تطوير الشكل الشعرى ليتجاوب مع المضمون الجديد ، واقتراب الأسلوب الشعرى من لغة الكلام الحية التى يتكلمها الناس فى واقع حياتهم . والكتاب لذلك يوجه كل حججه وشواهده إلى القارئ المحافظ الذى يتوجس شراً من الجديد ، محاولا أن يخفف عداوته الأساسية لحركة الشعر الجديد ، ويختم المؤلف مقدمته قائلا :

« فما دمت أيها القارئ الكريم ممن يهتمون بالشعر ومصيره ويدركون مدى أثره فى إحياء روح الأمة والحفاظ على كينونتها القومية وإرهاف عبقريتها الخاصة — واهتمامك بقراءة هذا الكتاب دليل على ذلك — فإليك كتابنا هذا . ستجد فيه ولا شك عدداً من الآراء الغريبة والدعاوى المزعجة ،

وقد تنتهى إلى أن أقله صواب وأكثره خطأ . ولكننا نطمع منذ البداية فى صبرك وحلمك ، ونأمل فى النهاية فى سماحك وعفوك . وعذرنا أننا يحدونا حرص صادق على مصير لغتنا وشعرنا ، وجزع عظيم مما يتعرضان له من الجمود والاضمحلال إن لم ندخل إليهما ما يحتاجان إليه أمس الحاجة من الإحياء والتجديد . وبنيتنا المخلصة هذه نرجو أن يقتنع القراء وإن لم يقتنعوا بما نقدمه من الآراء » .

ربما كان لهذا الكتاب أثره فيما صار إليه الشعر الجديد هذه الأيام من الانتصار فى معركته المريرة مع قوى المحافظة والجمود .

للمؤلف :

الاتجاهات الشعرية فى السودان

بعد تسع سنوات أقامها المؤلف فى السودان ، طلب إليه معهد الدراسات العربية العالية بجامعة الدول العربية أن يحاضر طلبة المعهد فى اتجاهات الشعر السودانى الحديث . فأحب المؤلف أن يتخذ من دراسته لهذا الشعر مجالا للإجابة على هذه الأسئلة : كيف ندرس الإنتاج الشعرى الحديث لأحد الشعوب العربية ؟ كيف نجمع مختلف التيارات الأدبية التى حفل بها العصر ، فنحدد أهم خصائصها ، ونستجلى دوافعها العميقة ، ونستكشف علاقتها الجدلية المتبادلة بالأحداث السياسية والأوضاع المادية والأحوال الثقافية والاجتماعية التى نشأت فيها ، ونتتبع تطورها فى المدارس الشعرية المتعاقبة ؟

يعطى المؤلف على هذه الأسئلة إجابة تطبيقية تشرح ما يعتقد أنه المنهج الموضوعى الصحيح فى دراسة الحياة الأدبية العامة فى عصر حديث . والإجابة التى يقدمها لا تقوم على فروض جاهزة وأحكام مسبقة ، بل هى مستقراة من الدراسة الموضوعية المفصلة للعصر وإنتاجه الشعرى وما أحاط بهذا الإنتاج من متعدد العوامل الفكرية والمادية . وبذلك قدم ما سماه ناقد جريدة « الصراحة » السودانية : « قصة مترابطة مشوقة . . . ومن خلال القصة الشعرية التى يقصها علينا تنهض قصة الحركة الوطنية فى السودان : السلفية ، الوحدة العربية والإسلامية ، الرنو إلى مصر ، الانفصال ، الاستقلال ، التقدم » .

قال عنه ناقد مجلة « الرسالة الجديدة » :

« هذه دراسة جادة فيها موضوعية واستيعاب وجرأة ، وتبرز شخصية الدارس وإصالته فى كل صفحة من صفحاتها . وهى ثمرة طيبة لسنوات تسع قضاها المؤلف فى السودان رئيساً لقسم اللغة العربية فى كلية الخرطوم .

« ويستهل المؤلف كتابه بدراسة الاتجاهات التقليدية فى الشعر السودانى فيفسرها تفسيراً ناضجاً يقوم على الإدراك الموضوعى لكافة الملابسات الوطنية والاجتماعية التى أحاطت بتطور السودان الحديث . ويرجع هـذا الاتجاه التقليدى أساساً إلى عوامل وطنية تجد فى الإسلام واللغة العربية والتراث العربى القديم سنداً لصياغة شخصية متميزة للسودان فى مواجهة طغيان المستعمر .

« ثم يعرض لبداية التجديد فى الشعر السودانى فى إطار الاتجاه الذاتى الرومانسى . ويحلل موقف الجيل الناشئ من قيود الماضى المرهقة وأوضاعه الجامدة وتطلعه إلى التحرر ولكن بخطوات مترددة قلقة .

« ثم ينتهى إلى الاتجاه الواقعى الجديد فى الشعر السودانى فيرجعه إلى انتفاض الطبقات الشعبية وتبلور وعيها فى النهضة العمالية الكبرى التى حققت للعمال مكاسب نقابية متعددة معدومة النظير فى الشعوب العربية الأخرى . ويقف عند شاعرين من شعراء الواقعية الجديدة هما تاج السر وجيلى عبد الرحمن ، فيحلل شعرهما تحليلا على جانب كبير من الدقة والعمق .

« ثم يختتم كتابه بدراسة ظاهرة الازدواج بين العروبة والإفريقية ، هذه الظاهرة التى استطاع نضال الشعب السودانى ووعيه أن يؤلف بين طرفيها فى إطار الوحدة العربية الشاملة .

« ثم يعرض المؤلف أخيراً لظاهرة المغالاة فى إبراز العنصر الإفريقى فى شعر محمد الفيتورى .

« ويكاد هذا الكتاب أن يكون أول دراسة موضوعية ناضجة للشعر السودانى الحديث تستند إلى منهج سديد وخبرة قيمة » .

للمؤلف :

وظيفة الأدب

بين الالتزام الفني والانفصام الجمالى

يتألف هذا الكتاب من قسمين : « عنصر الصدق فى الأدب » و « نقد المذهب الجمالى » ، يقول المؤلف فى تقديمه إن البحثين : « متكاملان ، يقومان على أساس واحد من فهم طبيعة الأدب ، ويسعيان إلى غاية واحدة فى إيضاح وظيفته ، ويصران على وجهة نظر واحدة إلى رسالته الإنسانية التى تزيد على مجرد كفايته « التكنيكية » . فالكتاب بقسميه يقاوم طرفين كلاهما فى نظرى مخطئ فى تطرفه . أحدهما من يغالون فى فهم الصدق المطلوب فى الأدب إلى درجة تسويته بالمطابقة الحرفية الجامدة للواقع الخارجى . وثانيهما من يسرفون فى تحرير الأديب من قيود الواقع وإطلاقه من ضرورة الصدق إلى درجة الانفصام الجمالى المطلق .

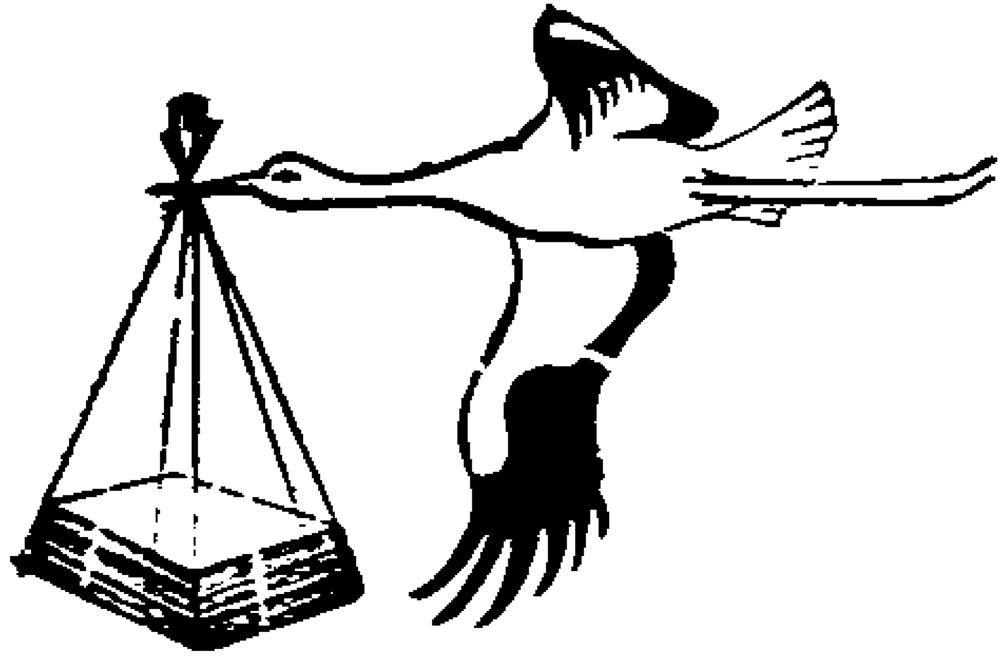
« بين هذين الطرفين الجائرين يحاول الكتاب أن يجد قصد السبيل ، بما يكفل للأديب خياله الخالق ويبقيه فى نفس الوقت متصلا بجذور الحقيقة المعاشية التى يحياها الإنسان . وهكذا يكون الأدب فى آن معاً قد احتفظ بحريته الفنية والتزم برسالته الإنسانية دون ما تناف بين الجانبين .

« أما القسم الأول « عنصر الصدق فى الأدب » فيتناول الحقائق الأساسية لهذا الموضوع ، ويتدرج فى تقديمها إلى القارئ العربى بأسلوب يتوخى السهولة ويتجنب التشدق بالمصطلحات النقدية المتداولة بين الغربيين . فالقسم فى مجمله ليس أخذاً مباشراً من مصادر النقد الغربى ، إنما هو النتيجة العامة لما اكتسبه المؤلف حول الموضوع من قراءاته ونظراته ومقارناته بين الآداب الغربية والعربية ، غير متخير من المفاهيم إلا ما يعتقد أنه صالح لأدبنا ، هذا القسم الأول يحدد عنصر الصدق بمفهومه الصحيح فى عالم الفن ، مميزاً إياه عن المدلول العلمى لمصطلح الصدق ، ويؤكد ضرورة

الصدق بمفهومه الفنى فى كل إنتاج أدبى ، ثم يشرح التعقيدات الكثيرة التى تجعل من الصعب الإسراع بالحكم على إنتاج ما بأنه صادق أو كاذب لكنه يتقدم إلى القارئ بعدد من الملاحظات التى قد تساعده بعد التدريب اللازم فى تمييز الصحيح من الزائف فى عالم الأدب . وفى هذا كله يبذل المؤلف جهده فى بيان أن الالتزام الذى يوافق عليه للأدب هو التزام اختياري يأخذ الأديب به نفسه ويصدر من طبيعة الأدب ذاته ويتصل بوظيفته الفنية ورسالته الإنسانية وليس إلزاماً تفرضه عليه سلطة خارجية عنه لأسباب سياسية أو غير سياسية .

« بعد هذه الصيحة على الالتزام الإجبارى الذى يريد بعضهم فرضه على الأديب ، آتى فى القسم الثانى « نقد المذهب الجمالى » إلى الطرف النقيض ، طرف من يخلون الأديب من كل مسئولية غير المسئولية الجمالية ومن يدعون إلى إخلاء الحكم النقدى على الأدب من كل المقاييس ما عدا المقاييس الجمالية الخالصة ، هؤلاء الذين يريدون أن يفصلوا الإنتاج الأدبي عن كل مؤثر خارجى ، وأن يعزلوه حتى عن حياة الأديب نفسه وشخصيته وتكوينه النفسى ، ويبالغون فى هذا العزل إلى حد إعفاء الأدب إعفاء تاماً من واجب الصدق بأى مفهوم من مفاهيم الصدق . وفى هذا القسم انتهزت صدور كتاب عربى يدعو صاحبه إلى تطبيق هذا المذهب الجمالى المسرف على دراسة أدبنا العربى ، فأقمت مع الكتاب المذكور حواراً موضوعياً اتخذته مجالا للتوسع فى شرح عدد من المسائل المهمة التى تتصل بطبيعة الأدب ونشأته ودوافعه وأهدافه ، وصلته بمنشئه وبيئته وعصره ، ووظيفته الفنية ورسالته الإنسانية . وقد وجدت أن هذا النقاش الديالوجى الذى أدرته مع أنصار المذهب الجمالى المسرف ربما يكون من خير الوسائل فى توضيح الجوانب التى يكثر فيها اللبس وإساءة الفهم ، وفى تحديد وجوه الاختلاف بين المذاهب الأدبية المتعارضة حتى يختار القارئ من بينها ما يراه أكبر إقناعاً وأقرب لأدبنا صلاحية وأوفى بحاجته فى العصر الحديث »

« وأنا أرجو أن يكون للكتاب بعض الأثر فى إيضاح مفاهيمنا النقدية المعاصرة التى لا يزال يعتورها قدر غير هين من الاضطراب والاختلاط والتشويش ، وفى صيانة دراساتنا الأدبية من بعض الأخطار التى يوقعها فيها من يندفعون إلى نقل مذاهب بعينها من النقد الغربى ومحاولة إقحامها على أدبنا دون أن ينعموا النظر ويطيلوا التروى فى مدى مجانستها أو مجافاتها لما لهـــذا الأدب من طبيعة خاصة تميزه عن كثير من الآداب وإن جمعته بها فى النهاية جوامع الإنسانية المشتركة » .



دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع

ص. ب ٧٠٦١ بيروت لبنان

هذا الكتاب

أبو نواس شاعر كبير اختلفت حوله الآراء ، منذ العصر العباسي الاول ، الذي عاش فيه وحجبت الأساطير الشعبيـــة ، القسمات المميزة لشخصيته الغريبة ، وقد حاول المفكرون المحدثون عرباً ومستشرقين ان ينفذوا من خلال خيـــال الأسطورة إلى أرض الواقع ، إلى أعماق أبي نواس الانسان فكانت دراسات العقاد وطه حسين وعبد الرحمن صدقي وكثيرين غيرهم عن أبي نواس .

ونفسية أبي نواس للدكتور النويهي محاولة جـــديدة لدراسة أبي نواس من وجهة نظر جديدة هي وجهة نظر مدرسة التحليل النفسي :

وهذه المحاولة بما فيها من براعة في التحليل ودقة في الاستنتاج تقيم الدليل على أهميـــة الدراسات النفسية في مجال الأدب والنقد ، وليس ادل على ما في هذه المحاولة من جدية من ان كلية التربية بجامعة القاهرة قررت دراســـة كتاب الدكتور النويهي هـــذا كوثيقة صادقة في موضوع الشذوذ الجنسي رغم ان الدكتور النويهي ليس باحثاً نفسياً بل أديب وأستاذ قديم للأدب في الجامعات المصرية .

الناشر

الثمن : ٦٠٠ ق. ل.